DISERTACIJA O UZAJAMNOM ODNOSU LJUDSKOG DUHA I TIJELA

JOSIP ZANCHI

Izvornik: Dissertatio de mutuo commercio, inter mentem humanam, et corpus. Dicata honoribus … neo-doctorum, dum in … Universitate Viennensi, promotore A.R.P. Josepho Zanchi, … suprema AA. LL. & Philos. Laurea insignirentur. Anno Salutis M. DCC. XLVIII. Mense Aug. Die 13. Ex Typographia Kaliwodiana, [s. a.].

Signatura u Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu: RIIF-80-1561 (sig. vet. 29.192). – ONB Wien.

Disertacija o uzajamnom odnosu ljudskog duha i tijela izdana u čast presvijetle, prejasne, prečasne, preplemenite, plemenite i učene gospode, gospode novih doktora, prilikom njihova odlikovanja najvišim odlikovanjem Slobodnih umijeća i Filozofije na drevnom i preslavnom Bečkom sveučilištu, koje im je udijelio prečasni otac Josip Zanchi iz Družbe Isusove, Doktor Slobodnih Umijeća i Filozofije i Zaslužni profesor filozofije, *pleno titulo* Stariji i Konzistorijal slavnoga Filozofskog fakulteta. Godine spasa 1748, dana 13. mjeseca kolovoza. Iz tiskare Kaliwoda.

Presvijetla, prejasna, preplemenita, plemenita i učena gospodo, gospodo novi doktori!

Priznajem da smo učinili nešto nama posebno drago, gospodo novi doktori, kada smo, ovjenčavši lovorom vašu čast, najavili malo opširniju raspravu o tijesnom odnosu koji postoji između duše i tijela. Naime, bilo je najprikladnije da se ona ponudi vama, koji težite potpunoj spoznaji prirode. Na tome se predmetu, kako filozofija već slabi, od svih ponajmanje smjelo zadržavati, dočim upravo on među svime što vidimo u prirodi zaslužuje možda posebno mjesto. Jer to je kako predostojan predmet razmišljanja, tako i umu izuzetno teško pitanje, naime na koji se način supstancije, među čijim prirodama uopće nema ničeg zajedničkog, u čovjeku tako vjerno uzajamno sporazumijevaju da činovima jedne neprestano i vrlo brzo odgo-

varaju pokreti druge, te kako duh zapovijeda tijelu različite pokrete, i kako je ono sposobno u duhu poticati različite radnje. Odakle naime supstanciji, čije su djelatnosti *shvaćanje* i *htijenje*, snaga da pokreće drugu nepokretnu supstanciju; shvaćamo kako se to događa samo putem poticaja poteklih od težine, nepropusnosti i ostalih stanja prikladnih samo tijelu. Ili kako može tijelo, koje djeluje samo na poticaj, išta proizvesti u duši koja u svojoj propusnosti takav poticaj ne prihvaća? Na ovome mjestu doista priznajemo da je to velika tajna i da je temelj toga odnosa ili poznat samo Bogu, koji ga je i naredio, ili ga mi nećemo shvatiti osim kada nam bude oduzet. Ipak, upravite ovamo svoje oštroumlje, gospodo novi doktori, i premda ne znali što su neki autori pokušali shvatiti i uzalud drugima izložiti, daleko od toga da biste trebali izgubiti vjeru u isplativost ovoga; naprotiv, trebate očekivati veliku korist. Tu su još i mnoge druge stvari, ugodne i također korisne, koje ćete bilo saznati iz ove disertacije, bilo na svoju ruku zaključiti i uvidjeti. Ako su, naime, promatrajući ovaj savez, jedni naučili odakle tolike raznolike ljudske sposobnosti i sklonosti s obzirom na različitu građu tijela i oblik duha, a u istoga je čovjeka tolika promjena sposobnosti s njegovom dobi, drugi su se usudili ići dalje. Nastojali su ustanoviti dvostruku znanost, od kojih bi jedna naučavala kako se sud o duši donosi na temelju proučavanja građe tijela i pokreta, ponajviše voljnih, dok bi druga, naprotiv, naučavala dokazivati od stanja duha prema prirodi tijela. Nema razloga zašto bi itko smatrao da će Vašim oštroumnim duhovima to razmišljanje biti suhoparno i jalovo. Dajte stoga prihvatite ovo skromno djelce vama naklonih i u miru, koji u slavi započinjete, a na čemu vam ponovo čestitamo, dovršite, sjećajući se u međuvremenu nas, suučenika u filozofskim naucima, vazda najodanijih vašemu imenu.

Prvo poglavlje

Izlaže se pojam i narav uzajamnog odnosa između ljudskog duha i tijela

Nema razloga da nadugo pripovijedam o tome kako je tajnovito zajedništvo ljudskoga duha s tijelom i kako naše snage nadmašuje ta neizreciva uzajamnost, koja na način izrazito uske veze posreduje među dvjema tako različitim supstancijama. »Kad razmišljam o prirodi duha«, kaže Ciceron u 22. poglavlju I. knjige *Rasprava u Tuskulu*, »mnogo mi se težim pokazuje razmišljanje, i mnogo nejasnijim, o tome kakav je duh kad se nalazi u tijelu, kao u stranoj kući, nego kakav je kada izađe i stigne na slobodno nebo kao

u svoj dom«.[1] I, kako kaže sv. Augustin u 10. poglavlju XXI. knjige *Države Božje*, »Način na koji se duh drži uz tijelo općenito je čudesan i čovjek ga ne može shvatiti«. Zato, kako isti sveti naučitelj upozorava, u vezi s time »čovjek se ne treba crvenjeti kada priznaje da ne zna to što ne zna, kako se ne bi, dok laže da znade, dogodilo da nikad ne zasluži spoznati«. Naime, »kada neka stvar koja je po prirodi nejasna pobijedi naše mogućnosti, a otvoreno Sveto pismo ne pomaže, uzalud ljudsko nagađanje očekuje da će otuda štogod utvrditi« (Pismo CXC, 16).

Stoga ćemo u ovoj disertaciji ići samo dotle da vrlo pažljivo izložimo dosad iznesena mišljenja filozofâ, a onda ćemo ukratko pokazati što se na temelju onoga što saznamo od njih može smatrati vjerodostojnim u vezi s odnosom ljudskoga tijela i duha. Pa da počnemo od definicije naziva, kako zahtijeva ispravna metoda.

Odnosom ljudskoga duha i tijela naziva se onaj čudesan sklad koji postoji između određenih duševnih operacija i određenih tjelesnih pokreta i obratno, određeni tjelesni pokreti s određenim utiscima u duhu; zahvaljujući tom skladu sada duh biva tumačem tijela, sada tijelo svojevrsnim tumačem duha. Nadalje, dva su posebna zakona kojima se vrlo jasno rješava pitanje toga sklada, odnosno suglasja duha i tijela.

Zakon prvi: *Ako stvari koje se nalaze izvan nas utječu na dijelove našega tijela koje nazivamo osjetilnim organima tako da se u njima javi stanovit utisak, i on se proširi sve do mozga, u duši se smjesta javlja predodžba tih stvari.* Činjenica je, naime, da nije moguće da osjetilo opipa dođe u dodir s toplinom, niti da se u vidni organ utisne svjetlost ili boja a da duh ne spozna toplinu, svjetlost ili boju, ili da se u toj duši ne izazove stanje koje nazivamo *osjetom*, *predodžbom*, *idejom* svjetla, boje, topline. A spoznaje pojavnih stvari koje se bude u duši tako su usko vezane s utiscima koji se javljaju u tijelu zahvaljujući samim tim stvarima da se u istom trenutku u kojem se u tijelu dogode ti osjeti u duhu potaknu predodžbe. Razvidno je, naime, da ne možemo razabrati ni najmanji vremenski razmak između utiska koji je toplina ostavila na organu osjeta i osjeta, odnosno predodžbe topline, koja u duši slijedi sam utisak. Povrh toga, prema ovome zakonu predodžbe koje se pobuđuju u duhu odgovaraju osjetima koji se događaju u tijelu zahvaljujući pojavnim stvarima, tako da te predodžbe bivaju jasnije ili nejasnije kao što su i sami osjeti više ili manje savršeni. Stoji, naime, činjenica da se u duši rađa to jasnija predodžba zamjetljivog predmeta i to življi doživljaj što je sam

[1] Odlomak se nalazi u Cic. *Tusc.* I, 51!

predmet koji se javlja pred nama obasjan jačim svjetlom i, stoga, što jače potiče organ vida. Naprotiv, ta predodžba u nama postaje to nejasnija što je svjetlost slabija i stoga ono slabije udara u mrežnicu oka. Istim redom kojim se u mozgu stvaraju tragovi pojavnih stvari djelovanjem na osjetilne organe, a zatim, ostavši u njemu, ponovo se pobuđuju, ideje istih stvari ponovo izranjaju u duhu: suviše nesređeno i zbrkano, kao kod pijanaca i mahnitih, javljaju se u duši predodžbe stvari ako se u mozgu ponovo jave bez reda i uz zbrku odgovarajućih osjeta; naprotiv, ti se osjeti u mozgu ponovo bude i izvršavaju ispravnim redoslijedom i po postojanom zakonu, ako se događaju po redu i zakonu, kao što je slučaj u potpuno prisebnih ljudi.

Drugi zakon uzajamnog odnosa između duha i tijela sastoji se u sljedećem: *Ljudski duh tako gospodari tijelom da se neki dijelovi tijela pomiču na njegov mig i ostaju u pokretu tako dugo dok duh to želi i tek tada se prestaju kretati kada se to njemu svidi.* Nema nikoga tko nije na samome sebi iskusio taj čudesni fenomen kada god je htio, a i štogod drugo, doista vrijedno našega istraživanja. »Ruke i noge« (tako je to izrazio sv. Augustin u LXIV. knjizi *Države Božje*, poglavlje 23 i 24) »pokrećemo kada želimo činiti ono što tim udovima treba činiti, bez ikakva naprezanja, s takvom lakoćom kakvu primjećujemo i na sebi i na drugima … I ne pokrećemo voljno samo one udove koji su međusobno vezani spojenim kostima, kao stopala, šake i prste, nego i, kada želimo, one koji su opušteni na tankim živcima pokrećemo i njima mašemo, istežemo ih i pružamo, savijamo i okrećemo, stežemo i otvrdnjujemo itd.«. Kao što se, dakle, kad se u tijelu javi poticaj, u duhu pobuđuje želja, tako i obratno, kada se u duši rodi kakva želja, slijede je određeni pokreti u tijelu. Ukoliko ne postoji tjelesna mana, tijelo izvršava pokrete koje nalaže duša takvom brzinom i tako brzo zaustavlja iste pokrete na mig duše da između htijenja pokreta i samoga pokreta, kao i htijenja mirovanja i samoga mirovanja, nismo u stanju primijetiti ni najmanji trenutak. »Duh zapovijeda da se pomakne ruka«, kaže isti sv. naučitelj u 21. odlomku VIII. knjige *Ispovijesti*, »i takvom lakoćom da se jedva razabire naredba od izvršenja«.

Duša dakle i tijelo, po sili onog neizrecivog jedinstva kojim su međusobno vezani, postoje upravo kao da tijelo doista djeluje u duhu i obratno, duh u tijelu, i zato kao da prilikom djelovanja duh zaista ovisi o tijelu i tijelo o duhu. U cijelom, naime, sustavu međudjelovanja ljudskog duha i tijela valja ustanoviti i sigurnim držati jedino činjenicu da se predodžbe pojavnih stvari rađaju u duši, a voljni pokreti nastaju u tijelu na takav način, kao da doista tijelo utječe na duh, a duh na tijelo, ili da su te dvije supstancije prili-

kom djelovanja međusobno ovisne. Descartes, Malebranche i Wolff i drugi tvrde, premda to nije tako, da se čini da je tako, isključivo zbog sigurna, postojana i uglavljena slijeda postupaka, kako će se nadalje razjasniti. Stoga, kako bi se objasnila veza između ljudskoga duha i tijela, valja pokazati zašto se iz utisaka koje na tijelu ostavljaju pojavne stvari rađaju predodžbe tih istih stvari, upravo kao da ih tijelo vlastitom snagom proizvodi u duši; isto tako, zašto na zapovijed duše nastaju voljni pokreti u tijelu, kao da duša neposredno izvodi same pokrete. Budući da se cijeli odnos sastoji u toj tako čudesnoj vezi ideja i utisaka koji nastaju u osjetilnim organima, i voljnih pokreta s njihovim htijenjem, treba iznijeti načelo te veze, kako bi filozof, u onoj mjeri u kojoj je to moguće, objasnio sam taj odnos.

Drugo poglavlje
Procjenjuje se sustav slučajnih uzroka

Nemali broj ljudi smatra, zajedno s Descartesom i Malebrancheom, da niti tijelo *fizički* utječe na duh kada duh opaža stvari na temelju utisaka koji su se na tijelu dogodili, niti duh utječe na tijelo kada se na njegovu zapovijed tijelo miče, nego da je Bog onaj koji, u slučaju da u osjetilnom organu dođe do utiska pojavne stvari, u duhu proizvede njezinu sliku, a u slučaju htijenja, koje posjeduje duh, u tijelu izvede pokret.

»Ne samo da tijela ne mogu biti pravi uzroci bilo koje stvari«, kaže Malebranche u 3. poglavlju IV. knjige *O traženju istine*, »nego su i najplemenitiji duhovi jednako nemoćni. Ništa ne mogu spoznati ako ih Bog ne prosvijetli. Ništa ne mogu osjetiti ako ih Bog ne promijeni. Ništa ne mogu htjeti ako ih Bog ne primakne sebi… Čini mi se kako stoji da volja duhova ne može pomaknuti ni najmanje tijelo. Naime, jasno je da ne postoji nikakva nužna veza između naše volje, primjerice, da pomaknemo ruku i pokreta ruke. Doduše, ona se miče kada želimo da se pomakne i stoga smo mi prirodni uzrok pomicanja svoje ruke. No prirodni uzroci nisu pravi uzroci. Oni nisu ništa doli slučajni uzorci, koji djeluju samo po snazi i izvršenju božanske volje. Ta kako bismo mogli pomaknuti svoju ruku? Da bi se pomaknula, potreban je životvorni duh. Te duhove treba poslati prema stanovitim živcima i prema stanovitim mišićima, kako bi nabrekli i stegnuli se: tako se, naime, pokreće ruka vezana uz njih, ili, prema nekima, još nije dovoljno poznato kako se to zbiva. A iskustvo nas uči da ljudi koji i ne znaju imaju li duh, živce i mišiće ipak pokreću ruke, dapače lakše i vještije od onih koji iz-

vrsno poznaju anatomiju. Odatle, stoga, treba zaključiti da ljudi doduše žele pomaknuti ruku, no Bog je taj koji je jedini zna i može pomaknuti«. Toliko Malebranche. Tako, prema ovome sustavu, kao što je jedino Bog djelatni uzrok ideja koje se bude u duši, i također pokreta koji se zbivaju u tijelu, isto tako u njegovoj volji valja tražiti uzrok zašto ideje stvari odgovaraju promjenama tijela i tjelesni pokreti htijenjima duha. Drugim riječima, Bog je djelatni uzrok takva međuodnosa u onoj mjeri u kojoj samo On mijenja tijelo po volji duše i dušu po volji tijela, ili u onoj mjeri u kojoj je uspostavio zakon prema kojem, kada se na tijelu izvrši određen utisak, u duhu izazove određene ideje stvari i obratno, kada usadi kakve želje u dušu, u tijelu on proizvodi određene pokrete. Oni koji su prigrlili ovaj sustav objašnjavanja međuodnosa duha i tijela obično se nazivaju *okazionalistima*, budući da pri stvaranju stvari ne priznaju nikakav uzrok osim slučajnoga.

§ I.
Prema sustavu slučajnih uzroka pojava uzajamnog odnosa koji postoji između duha i tijela uopće se ne objašnjava

Filozof teško da će objasniti magnetsku ili električnu silu, padanje teških tijela i njihovo ubrzanje prema porastu neparnih brojeva i slične prirodne pojave ako kaže da se one događaju upravo zato što BOG u prisutnosti takvih tijela u njima proizvodi raznoliko kretanje i tako postiže da se željezo kreće prema magnetu, da teška tijela, ako se prepuste svojoj naravi, padaju prema dolje, i da se njihov silazak ubrzava prema neparnim brojevima itd. Pa premda nema nikoga kome ne bi bilo jasno da je Bog onaj »od kojeg potječe«, kako kaže sv. Augustin u 11. poglavlju V. knjige *O državi Božjoj*, »svaki poredak, koji je stvorio mjeru, broj i težinu; od kojeg je sve što je prirodno«, nitko od toga objašnjenja ne postaje pametniji. Dakle, niti se razjašnjava međusobno djelovanje koje postoji između duha i tijela ako se kaže da se ono događa zbog toga što Bog utiskuje ideju u duh čim je sama stvar utjecala na osjetilni organ i da tijelu udijeli pokret čim duh poželi da tijelo taj pokret izvede. Tu nema, ako želimo iskreno priznati, nikakve razlike, jer uzajamno djelovanje duha i tijela nije ništa manje prirodna pojava nego što su to privlačenje željeza i magneta, pad teških tijela i njihovo ubrzanje po neparnim brojevima itd. Doista, svi noviji filozofi, pa čak i oni koji, kad se bave uzajamnim međuodnosom između duha i tijela, zastupaju sustav *slučajnih uzroka*, kažu stoga da prirodne pojave nimalo ne postaju jasnije putem

riječi kao što su *sposobnost, moć, narav, privlačenje, naklonost i odbojnost*, jer ne pridonosi ničijem znanju ako se tako razjašnjavaju. Malebranche grdi Aristotela što sve izlaže i rješava »glasovitim nazivima roda, vrste, čina, mogućnosti, naravi, oblika, sposobnosti, kakvoće, uzroka po sebi, slučajnog uzroka. Njegovi sljedbenici jedva mogu vjerovati«, kaže preslavni autor, »da se tim nazivima ništa ne označava niti od njih itko postaje pametniji … Vatra topi kovinu jer ima sposobnost topljenja; a čovjek ne probavlja hranu zato što mu je slab želudac, odnosno zato što sposobnost probave ne obavlja dobro svoju zadaću … Vatra grije, suši, otvrdnjuje i omekšava jer je obdarena sposobnošću da poluči te učinke. Sena čisti svojstvom čišćenja, čak i kruh hrani hranjivom sposobnošću. Te su postavke izvan opasnosti od pogreške. Svojstvo je ono što čini da se stvar naziva svojim imenom. To se Aristotelu sigurno ne može zanijekati. Takvi iskazi doduše nisu netočni, no zapravo ništa ne znače. Te općenite i neodređene ideje ne vode u pogrešku, no beskorisne su kada treba otkriti istinu«. Ako je pak tako, kao što itekako jest, ne vidim razlog zašto aristotelovci to isto nipošto ne bi mogli predbaciti Malebrancheu kada traži razlog uzajamnog odnosa između radnji duha i tijela. Svi znaju da se sve na svijetu događa po Božjoj volji; isto tako svi znaju da magnet privlači željezo *snagom privlačenja*. Nitko, dakle, ne postaje učeniji kada, na njegovo pitanje koji je uzrok toga čudesnog odnosa, dobije jedino odgovor: »Zato što je Bog ustanovio zakon između duha i tijela po kojem će promjene na svakoj od tih supstancija odgovarati jedna drugoj«. Isto tako, ništa ne pridonosi znanju kada se onome koji pita zašto magnet privlači željezo ili zašto teže stvari padaju, odgovori: »To je zbog sposobnosti privlačenja koja se nalazi u magnetu, i koja dolazi od sile, ili težine koja se nalazi u tijelima«. Putem *privlačne* snage ili *sile* ne saznajemo više o težnji željeza prema magnetu ili teških tijela prema središtu, nego što nam pokazuju sama osjetila. A o tome uzajamnom djelovanju, koje svatko neprestano doživljava na samome sebi, ne saznajemo više ni iz zakona koji je ustanovio Bog, a prema kojem sam Bog usklađuje dušu prema tijelu i tijelo prema duši. *Privlačna snaga, sila* itd. toliko su prazne riječi da u njima nema nikakva razlikovna značenja. Pa i Božja je volja najuopćeniji uzrok pod koji ravnopravno potpada sve stvoreno u prirodi. Dakle, ukoliko onaj koji je zadovoljan neodređenim pojmovima *privlačne snage, sile* i sl. ne objašnjava na filozofski način te pojave, isto tako se ne ponaša kao filozof ni onaj koji objašnjavajući uzajamnost duha i tijela zaziva Boga kao *ex machina*, i pripisuje tu pojavu njegovoj volji kao najbližem i neposrednom uzroku.

§ II.
Uzajamni odnos duha i tijela objašnjen po sustavu slučajnih uzroka nije održiv bez ljudske slobode

Čovjek nema nikakvu slobodu ako je njegov duh potpuno lišen svake sposobnosti djelovanja. Ukoliko nesposobnost duha ne sprečava da se utvrdi kako se duh slobodno kreće kada djeluje, ni nesposobnost tijela neće spriječiti da se ustvrdi kako se tijelo kreće potpuno slobodno kada ga pokrene vanjski uzrok. U tijelu pak nema ni traga slobodi, kao što svi znaju, dakle nikakve slobode neće biti ni u duhu ako se ustanovi da je sâm duh sasvim nepokretna supstancija. Iz toga jasno slijedi da je ljudski duh, priznamo li sustav slučajnih uzroka, potpuno lišen svake sposobnosti djelovanja. Naime, ako bismo htjeli ustrajati na nauku toga sustava, htijenje i ne-htijenje nalaze se u duši na isti način na koji se u njoj događaju predodžbe stvari. Kao što, naime, prema njihovu mišljenju, jedino Bog utiskuje ideje stvari prilikom osjeta koji se događaju u osjetilnim organima, tako i htijenje i nehtijenje istom tom duhu udjeljuje jedino Bog, bilo prilikom opažaja, koje je u duh već bio utisnuo Bog, bilo prilikom kakvih osjeta koje isto tako On proizvodi u tijelu. Slavni Malebranche, koji je najveći među *okazionalistima*, sigurno ne pravi nikakvu razliku između načina na koji se u duhu događaju opažaji stvari i načina na koji nastaje želja za njima. Kaže, naime, u 2. dijelu 3. poglavlja VI. knjige *O traženju istine*: »No ne samo da tijela ne mogu biti istinit uzrok bilo čega; čak se i najplemenitiji duhovi nalaze u istoj nemogućnosti. Ništa ne mogu spoznati ako ih Bog ne prosvijetli, ništa ne mogu osjetiti ako ih Bog ne promijeni. Ništa ne mogu htjeti ako ih BOG ne primakne sebi«. A duh ne djeluje, već se na nj utječe kada odnekud dobije ideje stvari. Dakle ne djeluje, nego se na nj utječe dok neku stvar odbija ili prema njoj gaji ljubav, i stoga, kao što nije slobodan u opažanju stvari, tako nije slobodan ni kada ih želi.

Reći ćeš: Bog čovjeka neprestano potiče k dobru *općenito*, a o ljudskoj volji ovisi da taj poticaj odredi, jasno, tako da više teži za jednim pojedinačnim dobrom nego za drugim.

No stvari stoje suprotno, i to, kao prvo, zato što se volja određuje prema pojedinačnom dobru u onoj mjeri u kojoj to hoće. Naime, određenje volje jest htijenje samo. Dakle, ili htijenje aktivno potječe od volje, ili poticaj valja izvesti od Boga, no ne kao toliko općenit, nego više kao određenje volje prema jednome.

Drugo, u vezi s time što sam Malebranche, kako rekosmo, tvrdi da se »čak i najplemenitiji duhovi nalaze u istoj nemogućnosti kao i tijela«: prema njemu, nemoć tijelâ takva je da u njima nema ni traga aktivnoj sposobnosti, i stoga niti se mogu sama kretati, niti sama mogu primljeni poticaj usmjeriti u pokret. Tako, naime, piše na gore navedenome mjestu. »Pokretačka sila tijela nije u tijelima koja se kreću, budući da sila koja ih pokreće nije ništa drugo do Božja volja. Stoga su tijela po sebi (str. 18) lišena svakog djelovanja; i kada jedna pokrenuta kugla pokrene drugu koja joj stoji na putu, prva kugla ne dijeli s drugom ništa što bi imala u sebi; sama, naime, nema poticaja koji bi podijelila… Sve prirodne sile nisu ništa drugo nego Božja volja. Bog je stvorio svijet jer je to htio: *reče, i bi*. Sve pokreće i tako proizvodi sve učinke koje vidimo, budući da je htio određene zakone po kojima će se pokret prenijeti na tijela koja se nađu na putu. Ti zakoni, budući da su učinkoviti, pokreću; sama tijela ne pokreću. U tvarnom i pojavnom svijetu, dakle, nema nikakve sile, moći ni pravoga uzroka«. Ako je, dakle, nemoć tijela ista ona nemoć svojstvena stvorenim duhovima, onda je ljudski duh u potpunosti lišen svake sposobnosti djelovanja i stoga neće moći usmjeriti poticaj prema dobru *općenito* koji dobije od Boga.

Treće: je li to što duh određuje utisak kojim Bog priklanja duh k sebi djelovanje ili nije? Ako nije djelovanje, onda ne samo da Bog određuje i tjera duh prema dobru *općenito* već i prema pojedinačnom dobru; i stoga duh nikako nije slobodan. Ako se pak radi o djelovanju, onda duh nije nepokretna supstancija u toj mjeri da bi mogla posjedovati svojstvo samo *slučajnog uzroka*.

Nadalje, slavni Malebranche priznaje da ne zna »valja li sposobnost da se odredi Božji utisak« odrediti nazivom »mogućnosti«. »Stvoreni duhovi«, kaže, »mogu, naime, odrediti utisak kojim Bog njih same sklanja prema sebi; no ne znam točno može li se to zvati *mogućnošću*«. No ne treba se činiti čudnim ako takav muž kaže da nešto ne zna. Čini se, naime, da on ne može priznati da je u čovjeka ikakva djelatna mogućnost, on, kome je uobičajeno sposobnost razmišljanja, za koju kaže da ju je čovjeku bio pribavio Bog, nazvati »logičkim nazivom, ispraznom i neodređenom riječju; nema bića ni modaliteta bitka koji bi bio *mogućnost*«. Stoga se upravo svi oni koji dopuštaju da u stvorenoj supstanciji postoji djelatna mogućnost »vrte u krug i ne shvaćaju o čemu govore«. Neka, dakle, oni koji sustav *slučajnih uzroka* protežu čak i do ljudskog duha razmisle na koji se način, prihvati li se ta pretpostavka, može čitavom sačuvati ljudska sloboda.

Ipak, oko jednoga se ne mogu pretvarati. »Između naših duhova i tijela koja nas okružuju«, kaže isti slavni autor u objašnjenju uz 6. argument u trećem poglavlju VI. knjige 2. dijela *O traženju istine*, »velika je razlika. Naš duh hoće, djeluje, u nekom se smislu određuje, to priznajem. To nam nepobitno dokazuje njegov unutrašnji osjećaj za istinu, koji posjedujemo od samih sebe, tj. svijest. Da ne posjedujemo nikakvu slobodu, ne bi bilo ni nagrada ni kazni; naime, bez slobode postupci nisu ni dobri ni loši; vjera bi tada bila puka tlapnja. No da su tijela obdarena sposobnošću djelovanja, to je ono što mi ne vidimo jasno i smatramo da ne možemo pojmiti. I to također niječemo dok niječemo učinkovitost drugotnih uzroka«. Ljudski, dakle, duh, čak i po Malebrancheovu sudu, hoće, djeluje i u nekom se smislu određuje. Dakle duh posjeduje mogućnost htijenja, djelovanja i samoodređenja.

Nadalje, moć razmišljanja, ako ćemo, kako smo maloprije rekli, poslušati samoga autora, jest »logički naziv, isprazna i neodređena riječ«, a »vrte se u krug i ne shvaćaju o čemu govore« oni koji tvrde da je stvorena supstancija obdarena djelatnom sposobnošću. Dakle čak su i moć htijenja, djelovanja i samoodređenja »logički nazivi, prazne i neodređene riječi«. A kada on objavljuje da ta moć postoji isto tako u ljudskom duhu, priznaje i sam ono što u drugih ismijava, naime »logički naziv, ispraznu i neodređenu riječ«, i vrti se u krugu i ne shvaća što govori. Osim toga, između naših duhova i tijela koja nas okružuju mnoge su, kako sam kaže, razlike. Dakle baš se ne slaže sam sa sobom kada tvrdi da se »čak i najplemenitiji duhovi nalaze u istoj nemogućnosti kao i svako tijelo«. Ako je nemoć duha i tijela jednaka, ne ostaje nikakva razlika između tih dviju supstancija. Preostaje, dakle, ili to da je ljudski duh iznutra obdaren snagom, odnosno mogućnošću samoodređenja i stoga ne postoji sustav slučajnih uzroka; ili je pak duh sasvim lišen unutrašnje snage djelovanja i stoga okazionalisti u potpunosti pobijaju ljudsku slobodu i potpuno je ruše.

Možda će netko reći da ljudski duh doduše ima moć određenja kretanja prema dobru *općenito* koju mu je usadio Bog i da stoga nije potpuno nepokretna supstancija, nego djelatna, no da mu nedostaje sposobnost da odredi pokret u tijelu s kojim je vezan, pa da je zato, što se tiče pokreta tijela, samo *slučajni uzrok*, a što se tiče njegovih želja, da posjeduje svojstvo *djelatnog uzroka*.

No stvari stoje suprotno, jer ako u duhu postoji djelatna sposobnost kojom on može u sebi tvoriti svoje želje i sam sebe djelatno mijenjati, nema razloga da u njemu ne postoji i sposobnost kojom bi mogao i kovati ideje i natjerati tijelo, s kojim je povezan, na pokrete koje zovemo *voljnima*.

Svakako priznajem, reći ću umjesto njega, da nije poznat način na koji duh pomiče tijelo, no ako stoji da je sam duh obdaren djelatnom sposobnošću, odnosno mogućnošću djelovanja, krivo se iz činjenice da je skriven način na koji duh tjera tijelo na pokret zaključuje da je on potpuno lišen sposobnosti da pokreće tijelo. Naime, više je stvari koje se zbivaju makar mi ne znali način na koji se to događa.

Treće poglavlje
Preispituje se sustav prestabilirane harmonije

Nakon što smo odbacili sustav slučajnih uzroka, budući da on, kad se objašnjava uzajamni odnos duha i tijela niti priliči filozofu, a niti (uz dužno poštovanje) baš u svakoj prilici dolikuje jednom katoliku, kao sljedeći sustav koji ćemo proučiti nadaje nam se preslavna *hipoteza prestabilirane harmonije.* Prvi ju je iznio Leibniz, muž bez premca u matematici i filozofiji. »Taj vrhunski oštrouman muž«, kaže Petar de Crosa u *Filozofsko-teološkim disertacijama o ljudskome duhu,* 3. odjeljak, § 46, »osjećao je kako do sada nije postavljena nijedna hipoteza koja bi objasnila vezu duha i tijela a da je ne bi pritiskale vlastite poteškoće i nejasnoće. Smatrajući da je osvjetljavanje tako važna pitanja predostojno njegova oštroumlja, prihvatio ga se i, kako je bio navikao na to da prirodne pojave objašnjava uz pomoć mehaničkih uzroka, palo mu je na pamet da su ljudske duše duhovni automati koji odgovaraju svojim pojedinačnim tijelima. To se otkriće dopalo svojom novošću i jedinstvenošću, a nije se ništa manje nametnulo svojevrsnom istančanošću. Čovjeka koji je bio navikao da do unedogled dokazuje paradoksalne zaključke nisu prestrašile čudovišne posljedice, koje na početku možda ni on nije vidio, budući da je odvraćao pozornost svojega duha od posljedica koje su napadale i uništavale najdraži plod njegova duha«. Ovu ćemo hipotezu, kako bismo se u njezinu pretresanju oslobodili svake nesklonosti, iznijeti na isti način na koji je izlaže jedan od njezinih najvatrenijih zagovornika, Christian Wolff.

Sustavom *prestabilirane harmonije* naziva se onaj sustav »u kojem se uzajamni odnos duše i tijela objašnjava nizom opažaja i želja u duši, te nizom pokreta u tijelu, a oni su po naravi duše, odnosno tijela usklađeni, odnosno podudaraju se«. Tako slavni Wolff definira *prestabiliranu harmoniju* u svojoj *Racionalnoj psihologiji*, § 652. Tri su dakle stvari koje treba pomnije ispitati kako bi se valjano pristupilo ovome sustavu. Prva, kako

biva niz opažaja i želja u duši. Drugo, kako se događa niz pokreta u tijelu. I napokon, na koji način dolazi do toga da niz opažaja i želja, koji je u duhu, odgovara nizu pokreta koji se istodobno događaju u tijelu, odnosno kako to da se ta dva niza međusobno slažu i odgovaraju jedan drugom po prešutnom nepovredivom zakonu. Na temelju ovoga posljednjeg taj sklad dobiva ime *unaprijed određenog*.

Što se tiče prvoga, kaže se da je ljudski duh supstancija čija je narav takva da svojom prirodnom snagom, neovisno o svakom pokretu koji se zbiva u tijelu, na poticaj pojavnih stvari u sebi može proizvesti sve opažaje i želje koje u sebi proizvodi, i to u toj mjeri »da bi se opažaji i želje« (riječi su slavnog Wolffa iz *Racionalne psihologije*, § 614) »nizali u duši na isti način, kao i sada, čak i da tijelo ne postoji«. Prema tome, »duša bi si na isti način kao i sada predočavala ovaj univerzum čak i da vidljivi svijet ne postoji«. Nadalje, opažaji i želje proizvode se u duši u neprekinutom nizu (ondje, § 613), i to naime tako da ne postoji ni najmanji trenutak u kojem ne bi bilo nikakva opažaja ili želje. Zato se kaže da čak i u snu naš duh proizvodi predodžbe stvari, premda zbrkane i nejasne, a kako se iz opažaja rađa želja ili, kako sam Wolff kaže, »čim si neku stvar predočimo kao dobru, poželimo je« (*Empirijska psihologija*, § 589). »I čim si istu stvar predočimo kao lošu, uklonimo je« (ondje, § 589). Ako duh nikada nije lišen opažaja, tada mu nikad ne nedostaje ni želja, i tako u duši neovisno o svakom vanjskom postupku postoji nikada prekinut niz kako opažaja tako i želja. Zato je sam Leibniz rekao da je ljudski duh supstancija »čiji opažaji i želje slijede jedno za drugim, neizbrojivi u neprekinutu nizu koji je i nemoguće prekinuti«. I budući da se to svojevrsno odvijanje opažaja i želja zbiva u duši neovisno o bilo kakvom vanjskom načelu, isti je autor duh nazvao *duhovnim automatom*, naime kao nekim strojem koji ostvaruje svoje pokrete bez ikakva vanjskog pokretača ili usmjeravalačkog načela.

A kao što duh sebi svojstvenom snagom, neovisno o bilo kakvu vanjskom uzroku, tvori svoje opažaje i želje u neprekinutom nizu, tako i organsko tijelo s kojim je vezan sam duh predstavlja napravu koju je stvorio najmudriji Tvorac svih stvari, s takvim umijećem da neovisno o duši izvršava sve one pokrete za koje smo primijetili da u njemu postoje. Sve, kažem; naime i one koji se zovu *voljni*. »U sustavu prestabilirane harmonije«, kaže Wolff u *Racionalnoj psihologiji*, §§ 615 i 616, »snagom tjelesnog mehanizma iz materijalnih predodžbi pojavnog svijeta nastaju pokreti koji odgovaraju htijenjima i željama duše, onkraj bilo kojeg vanjskog neposrednog određenja ovisnog o duši«. Stoga, kao što bi se »opažaji i želje događali

u duši jednako kao i sada, kad tijelo i ne bi postojalo«, tako bi se i tjelesni pokreti »koji odgovaraju htijenjima duše događali na isti način kao i sada i da duša ne postoji« (ondje, §§ 614 i 616). Kao što se dakle u ovome sustavu duh promatra kao *duhovni automat*, tako se ljudsko tijelo unutar tog sustava uzima kao *tvarni automat*.

Ta je, dakle, dva tako različita *automata*, naime racionalnu dušu i organsko tijelo višnji Tvorac tako povezao da pojedini pokreti koji se po sili mehanizma zbivaju u tijelu »odgovaraju pojedinim opažajima te željama i odbojnostima u duši, i slijede jedan za drugim« (ti tjelesni pokreti) »istim redoslijedom kojim se međusobno dočekuju promjene u duši« (Wolff, ondje, § 617). Prema istom autoru (§ 618), u duši »se događa niz opažaja i želja stvorenih vlastitom snagom, izvan svake stvarne ovisnosti duše o tijelu; a u tijelu se događa slijed pokreta koji se jedan za drugim rađaju iz sebe po sili mehanizma, i koji ovise o utiscima koje je pojavni svijet ostavio na osjetilnim organima, no bez ikakve stvarne ovisnosti tijela o duši. Budući da oni neprekidno odgovaraju jedno drugome, nijedan opažaj ili želja ne rađa se u duši a da im u nizu pokreta ne bi odgovarao neki pokret; i obratno, ne postoji pokret u nizu pokreta kojem u nizu opažaja i želja ne bi odgovarali neki opažaj i želja, koliko god između duše i tijela ne bilo nikakva međudjelovanja«. Eto dakle sustava prestabilirane harmonije izložena u prvobitnu liku i izvornim riječima. Kao što se *okazionalistima* nazivaju oni koji odnos duha i tijela objašnjavaju putem *sustava slučajnih uzroka*, tako se oni koji se, objašnjavajući isti odnos, služe *hipotezom prestabilirane harmonije* nazivaju *harmonistima*.

§ I.

To da su racionalna duša i tijelo uz koje je vezana, dvije supstancije koje su u djelovanju doista sasvim neovisne jedna o drugoj ili je u potpunosti krivo, ili se iskustveno ne može spoznati niti sa sigurnošću odrediti djelatni uzrok bilo kojeg učinka

Naime, ako se pozovemo na iskustvo, između opažaja duha i promjena u tijelu i obratno, između nekih tjelesnih pokreta i želja duha, opažamo takvu vezu kakva se pojavljuje između stvarnog djelatnog uzroka i njegova učinka. Kao što, naime, kada postoji djelatni uzrok, postoji i stvarni učinak, tako kad se dogodi stanovita promjena u tjelesnim osjetilima na poticaj pojavnih stvari, smjesta se u duši potiče njihov opažaj, i to po takvu

postojanom zakonu da, kao što savršenost učinka odgovara snazi uzroka i izjednačuje se s njome, tako opažaj stvari razmjerno odgovara utisku koji se dogodio u osjetilnom organu, i to tako naime da je opažaj jasniji ili mutniji prema tome koje je jačine bio utisak. Slično, ako u duši nastane želja za pokretom, smjesta uslijedi pokret tijela; on traje toliko dugo koliko se sviđa duši, a prestaje čim to duh poželi, tako da pokrenuti udovi miruju. Dakle, ako takva veza, koju iskustveno uočavamo između određenih operacija duha i nekih tjelesnih pokreta, nije dostatni razlog da bi se reklo kako u izvršavanju svojih zadaća duh zavisi na neki način od tijela i tijelo od duha, tada ni ona vrlo slična veza, koja se na isti način u iskustvu događa između stvarnog uzroka i njegova učinka, neće nam biti dostatni razlog da im s pravom dodijelimo naziv *uzroka* i *učinka*. I stoga je ili netočno da su duh i tijelo uzajamno potpuno neovisne supstancije, ili pak treba reći da nismo u stanju sa sigurnošću odrediti stvarni uzrok ikojeg prirodnog učinka ukoliko se oslanjamo na iskustvo.

Možda će se netko suprotstaviti i reći da se iz veze koja se nalazi između toga dvoga ne može valjano zaključiti da je jedno drugome uzrok ako bi s druge strane stajala činjenica da nema među njima sukladnosti koja zahtijeva da se jedno s pravom proglasi uzrokom drugoga, i stoga da se duh ne može ustanoviti kao uzrok tjelesnih pokreta, budući da je nesukladan da bi ih proizvodio. No stvari stoje suprotno, jer neka se sasvim slobodno kaže da duh ne može utjecati na tijelo tako da bi ga mogao nagnati na pokret: nama priroda duha nije tako poznata da bismo mogli sa sigurnošću tvrditi što on može, a što ne može. Znamo da je duh misleća supstancija, a ne znamo posjeduje li tu jednu sposobnost. Veza koja je prisutna između njegovih želja i nekih tjelesnih pokreta dokaz je da u njemu postoji još jedna sposobnost, makar mi ne poznavali način na koji je ostvaruje. No o tome ću opširnije niže. Neka zasad bude dovoljno upozoriti na to da se smatra kako je naš duh nesukladan *(improportionatus)* da bez dostatnog razloga pokreće tijelo uz koje je vezan.

Međutim, u vezi s time uzbunjuje me način na koji Wolff u *Racionalnoj psihologiji* (§ 618) pokazuje kako se »iz niza tjelesnih pokreta može izvesti dovoljan razlog zašto se u duši rađaju opažaji i želje. I obratno, iz niza opažaja i želja u duši može se izvesti razlog zašto se u tijelu javljaju pokreti«. Ovo je dokaz kojim on to potkrepljuje: »U duši se«, kaže, »događa niz opažaja i želja stvorenih vlastitom snagom, izvan svake stvarne ovisnosti duše o tijelu; a u tijelu se događa slijed pokreta koji se jedan za drugim rađaju iz sebe po sili mehanizma, i koji ovise o utiscima koje je pojavni svijet ostavio

na osjetilnim organima, no bez ikakve tvarne ovisnosti tijela o duši. Budući da oni neprekidno odgovaraju jedno drugome, nijedan opažaj ili želja ne rađa se u duši a da im u nizu pokreta ne bi odgovarao neki pokret; i obratno, ne postoji pokret u nizu pokreta kojem u nizu opažaja i želja ne bi odgovarali neki opažaj i želja, koliko god između duše i tijela ne bilo nikakva međudjelovanja«. U tome su argumentu dvije stvari koje, meni se čini, ne mogu stajati istodobno. Prvo, da »duša proizvodi svoje opažaje i želje izvan svake realne ovisnosti duše o tijelu, a da se u tijelu pojavljuje niz pokreta isključivo po sili mehanizma, bez ikakve realne ovisnosti samoga tijela o duši«. Drugo, to da »se iz niza opažaja i želja u duši može izvesti razlog tjelesnih pokreta, a iz tjelesnih pokreta razlog opažaja i želja u duši«, odnosno »da se u duši i tijelu nalazi dostatan razlog vremenskog slijeda u kojem bi se događali opažaji i želje u duši i njima odgovarajući tjelesni pokreti«. Ako naime nema nikakve ovisnosti duha o tijelu pri proizvodnji vlastitih opažaja, niti tijela o duhu prilikom izvršavanja pokreta, tada u tijelu nema ničega što bi bilo *dostatnim razlogom* da se duh tako ponaša, niti ima ičega u duši što bi moglo biti *dostatnim razlogom* da se tijelo tako pokreće. Bez ovisnosti jednoga o drugom ne može se, naime, u jednome nalaziti *dostatni razlog* drugoga. I obrnuto, ako je u duši i tijelu prisutan dostatan razlog vremenskog slijeda u kojem bi se događali opažaji i želje u duši i njima odgovarajući tjelesni pokreti, čini se da tada u svojem djelovanju duša stvarno ovisi o tijelu kao i tijelo o duši. Naime, prema samome Wolffu, »kaže se da jedno biće ovisi o drugome u onoj mjeri u kojoj je razlog prvoga, koje je prisutno u drugome, sadržan u onome drugome« (*Ontologica*, § 851).

Možda će netko reći da je niz opažaja odredio Bog u svakoj duši ovisno o onim utiscima za koje je sam Bog predvidio da će se sigurno dogoditi u osjetilnim organima tijela uz koje je odlučio vezati tu dušu; i stoga duh svakog čovjeka u proizvodnji ideja ovisi o tijelu s kojim je povezan, ali ne kako ono stvarno postoji, nego kako ga je Bog predvidio; i da, jasno, duh o tijelu ovisi kao o pravilu prema kojem je Bog u samome duhu odredio niz budućih ideja. No ta misao nije nikakvo utočište ako se stvar valjano promotri i usporedi s Wolffovim naukom. Kao prvo, niz ideja ne može u duši biti ustanovljen od Boga, ukoliko se ne uzme da je sposobnost same duše da prima ideje takva da nije predodređena ni za kakvu ideju po svojoj biti, odnosno naravi. Wolff stoga griješi kada tvrdi (§ 68, *Racionalne psihologije*) »da je sposobnost predočavanja općeg priroda duše u onoj mjeri u kojoj ona ostvaruje te predodžbe, a bit duše u onoj mjeri u kojoj se ona ograničava na ostvarenje ovih radije nego onih predodžbi, ovim redom ra-

dije nego onim«. Ne vidim, naime, kako bi se bit duše mogla nalaziti u sposobnosti predočavanja općeg, kao predodređena za proizvodnju određenog niza ideja, ako je duša po svojoj prirodi ravnodušna na sve ideje, odnosno po svojoj biti nije određena ni na jednu. Drugo, ako duh od Boga dobiva svojstvo da proizvede radije ovaj nego onaj niz ideja, pri proizvodnji ideja duh se upravlja vanjskim načelom, i stoga sam sebi proturječi cijenjeni autor kada tvrdi (§ 613) da »sustav prestabilirane harmonije određuje da snagom duše ne upravlja vanjsko načelo«. Treće: također se suprotstavlja sam sebi, uzme li se gornji nauk, kada na istome mjestu kaže da »sama duša upravlja sposobnošću predočavanja općeg tako da bude dostatni uzrok cijele predodžbe koju ima«. Naime, ako Bog određuje da duh treba proizvesti radije ovaj nego onaj niz predodžbi, nije sama duša ta koja upravlja tom snagom. Četvrto: ne može se reći da Bog određuje niz ideja u duši predviđajući utiske koji će se dogoditi na tijelu s kojim je duša povezana ako se ne utvrdi da je moguće tijelo u kojem će se dogoditi jedan niz promjena prije nego drugi. »Duša«, ako poslušamo Wolffa, »u kojoj će se dogoditi takav niz opažaja smatra se mogućom čak i ako bi se pretpostavilo da ne postoji tijelo u kojem bi postojao niz harmoničnih pokreta« (§ 625). Dakle, ili Wolff nije samome sebi dosljedan, ili treba reći kako Bog nije bio odredio niz ideja predvidjevši utiske u tijelu uz koje je duša trebala biti vezana. Osim toga, isti slavni autor naučava kako (§ 64) »sve promjene koje se zbivaju u duši, s obzirom na sve njezine sposobnosti, kako više tako i niže, vuku podrijetlo iz osjeta«. No sam svjedoči da »se razlog opažaja koji se nazivaju osjetima sastoji u onim promjenama koje se događaju u organima našega tijela«; prema tome, osjet je »opažaj putem promjene koja se događa u nekom organu našega tijela«. Prema § 65 *Empirijske psihologije* čini se da promjene u duši teško da mogu imati podrijetlo u osjetima, a da ne pretpostavimo kako *dostatni razlog* svih promjena u duši leži u promjenama osjetilnih organa tijela i da stoga promjene duha moraju nužno ovisiti o promjenama u tijelu. Trpljenje tijela tako doista pridonosi promjenama u duši, i ako ponešto pridonosi, onda neka slavni filozof pogleda kako može stajati da prisutnost *materijalnih ideja*, to jest doživljaja koji se pobuđuju u mozgu na temelju promjena u osjetilnim organima, »uopće ništa ne pridonosi«, kako sam na drugom mjestu tvrdi, »nastanku opažaja i želja« (*Racionalna psihologija* § 614).

Povrh toga, u § 299 tvrdi da pamćenje nužno ovisi o materijalnim idejama koje se izrađuju u mozgu. Ovisi, međutim, u onoj mjeri u kojoj postoji potreba za obnavljanjem materijalnih ideja u mozgu kako bi se sami opažaji, koje smo imali prije, obnavljali na isti način. Dakle, kao što obnavlja-

nje opažaja ovisi o proizvodnji materijalnih ideja, tako njihova proizvodnja nužno ovisi o njihovoj prvoj proizvodnji. Pogrešno je, stoga, reći da ljudski duh pri proizvodnji predodžbi stvari uopće ne ovisi o tijelu i da materijalne ideje u mozgu ni u čemu ne pridonose proizvodnji predodžbi, kako kaže sam Wolff.

Naposljetku, govoreći u § 461 o uporabi razuma, tvrdi kako »se uporabom govora olakšava i proširuje uporaba razuma«, dapače »bez uporabe govora jedva da je moguća uporaba razuma«. Stoga duh ovisi o tijelu kako bi se koristio razumom; u duši naime, kako i sam priznaje, ne postoji nijedan čin razuma, ako se u tijelu ne dogodi jedna od onih promjena koje se potiču govorom. Slavni muž dakle griješi kada kaže da racionalna duša proizvodi sve svoje opažaje i želje neovisno o tijelu, tako da bi se sami opažaji i želje »postizali na isti način kao i sada, kad i ne bi postojalo tijelo«. Griješi i kada tvrdi da »prisutnost materijalnih ideja uopće ne pridonosi nastajanju opažaja i želja«. Griješi, kažem, jer ne može biti istina da prisutnost materijalnih ideja u mozgu ništa ne koristi duhu u proizvodnji opažaja i želja ako je istina da se bez uporabe govora ne može sam duh koristiti razumom.

§ II.

Ako se prihvati sustav prestabilirane harmonije, nužno je da se složimo s tim da se iz zajedništva duha i tijela ne može u duši probuditi nikakva zla požuda, što se posve očito protivi i iskustvu, i riječima Svetoga pisma, i nauku svetih otaca

Nikakva se zla požuda koja bi se mogla pripisati zajedništvu duha i tijela ne bi nalazila u duši da ne postoji tijelo s kojim je duša spojena. A budući da se u prirodi zapravo ne radi o tome, to ne može biti uzrok nikakva stvarnog učinka. Prihvati li se pak sustav prestabilirane harmonije i stvori pretpostavka da će duša one opažaje i želje pojavnih stvari koje proizvodi spojena s tijelom i u vidljivome svijetu proizvoditi na posve isti način makar ne postojalo ni tijelo s kojim je povezana ni sam vidljivi svijet, onda se, što se tiče proizvodnje opažaja i želja, duša jednako ponaša kad je ujedinjena s tijelom kao što bi se ponašala da je odvojena od njega i da vidljivi svijet uopće ne postoji. No kako to baš ništa ne pridonosi proizvodnji nekog učinka, posve je svejedno za proizvodnju i za postojanje samog učinka postoji li to ili ne. Dakle nikakva zla požuda ne bi postojala u duši zbog zajedništva duše s tijelom da pri proizvodnji opažaja i želja pojavnih stvari duša uopće ne ovisi o

tijelu. A da se iz zajedništva našeg duha s onečišćenim tijelom rađa u nama zla požuda, to ne samo da sami neprestano doživljavamo nego je i toliko jasno izražen nazor i u Svetome pismu i u svetih otaca da u to ne treba nimalo sumnjati. Jer poučavaju nas i prve Božje riječi da nam je tijelo najveća smetnja da u slobodi razmišljamo o božanskim stvarima i da ih s ljubavlju slijedimo. »Jer propadljivo tijelo«, kaže božanska Mudrost, »tlači dušu, i ovaj zemljani šator pritiskuje um bremenit mislima« (Mudr 9, 15). Apostol Galaćanima: »Tijelo žudi protiv duha, a duh protiv tijela« (Gal 5, 17). Isto tako Rimljanima: »Vidim u svojim udovima drugi zakon koji se bori protiv zakona moga uma te me zarobljava u zakon grijeha koji je u mojim udovima« (Rim 7, 23). Nebrojena su druga takva mjesta u Svetome pismu kojima je jasno naznačeno da smo sada tako načinjeni – kao što je izvrsno zapazio sveti Augustin u knjizi *O dvjema dušama protiv manihejaca*, br. 19 – da »na nas može djelovati i žudnja preko tijela i čestitost preko duha«.

Kaže i Wolff (§ 545) da »nijedan sustav koji objašnjava uzajamni odnos duha i tijela ne može biti protivan Svetom pismu ako se u nj ne umiješaju pogreške koje mogu i moraju izostati«. No pitam slavnoga muža može li i mora li opstati sustav *prestabilirane harmonije* iako se uzima da promjene u osjetilnim tjelesnim organima ili – da se poslužim njegovim riječima – materijalne ideje u mozgu zaista nešto pridonose proizvodnji opažaja i želja. Ako bi se naime to tvrdilo, rekao bih da Wolff sam u sustav *prestabilirane harmonije* unosi pogrešku koja može i mora izostati, kad kaže da u ovom »sustavu prisutnost materijalnih ideja u mozgu baš ništa ne pridonosi proizvodnji opažaja«: pogrešno je naime, kako smo upravo rekli, da naš duh u svojem razmišljanju ne ovisi o promjenama u tjelesnim organima. Ako bi pak sustav *prestabilirane harmonije* mogao opstati samo kad bi duh u svojem razmišljanju bio potpuno neovisan o tijelu, i ako se zbog toga u ovaj sustav ne umiješa pogreška koja bi mogla i morala izostati, kad se ta neovisnost duha od tijela u samom sustavu ukloni s prvoga mjesta, nužno ostaje da je sustav *prestabilirane harmonije* protivan Svetomu pismu, premda se nikakva pogreška ne unosi u nj iz zlonamjernosti. Očito je naime da je izvanredna pogreška protiv Svetoga pisma i otaca reći da ljudski duh u opažanju i željenju stvari nikako ne ovisi o tijelu s kojim je spojen.

Iz ovoga je jasno da ne treba slušati Wolffa kad kaže: »Nakon što se otkrila istina, čast ovisi samo o tome da se, kakav se god sustav branio, u njega ne umiješaju pogreške koje se ne odnose na njega, nego moraju prema zakonima dobre metode izostati; a filozof ne remeti filozofska načela kojem se god mišljenju o tom uzajamnom odnosu priklonio« (§ 546). Jasno

je naime da je sustav *prestabilirane harmonije* protivan Svetomu pismu čak i da se nikakva pogreška nepravedno ne umiješa u sustav. Teološka pak načela filozof remeti ako misli da se, očuvavši vjeru, može prihvatiti sve ono što se izravno ne protivi Svetomu pismu. Odatle naime slijedi da se u teološka mogu s punim pravom uvrstiti samo ona načela – i da stoga u njih trebamo vjerovati božanskim pouzdanjem – koja se jasno i precizno iznose u Svetome pismu; a koliko je to pak daleko od istine, to vidi svaki katolik.

§ III.
Ako ljudski duh proizvodeći svoje opažaje doista ne ovisi ni o kojem izvanjskom načelu, predodžbe stvari, koje u samom duhu dolaze u slijedu, nužno se u njemu pojavljuju tako da mi ni na koji način ne možemo spriječiti njihovu proizvodnju. I obrnuto, ako se svi pokreti ljudskoga tijela, također i oni koji odgovaraju htijenjima duše, izvode po sili samoga mehanizma tijela, svi su iznutra nužni.

Ljudski duh bi pri proizvodnji predodžbi stvari mogao biti doista neovisan o svakom izvanjskom načelu samo kad bi sve te predodžbe sam proizvodio tako kao da je po svojoj biti određen za njihovu proizvodnju. Ako nije po svojoj biti određen da proizvodi radije ovu nego onu predodžbu i niz predodžbi, treba biti određen nečim drugim što se nalazi izvan njega te isto tako i ovisi o tome: kao što je tijelu – jer nije po svojoj naravi određeno da kretanjem prijeđe radije ovaj nego onaj dio prostora – potrebno izvanjsko načelo da odredi njegovu pokretačku silu. Nužno je pak da sve te predodžbe stvari duh proizvodi u samome sebi, i to tako da ga se ni na koji način ne može spriječiti. A proizvodi ih samo ako bi po svojoj biti bio određen da ih proizvodi. Nužno biva ono što biva po naravi stvari i po njezinoj biti. Dakle budući da prema *harmonistima* ljudski duh proizvodeći predodžbe stvari ne ovisi ni o kojem izvanjskom načelu, sustav *prestabilirane harmonije* ne postoji ako se ne drži sigurnim da sam duh sve one predodžbe stvari koje proizvodi proizvodi nužno tako da ga mi ni na koji način ne možemo spriječiti ili odrediti da proizvodi neke druge. Zato je ljudski duh, ukoliko bi se iznijela ova pretpostavka, potpuno lišen slobode za svoje opažaje. Ono naime što nam se događa bez naše volje nije nam slobodno. Tako neće zaslužiti pohvalu oni koji se trude pobuditi čestite ideje u samima sebi, niti će zaslužiti pokudu oni koji vole njegovati i dozivati si u pamet nečasne ideje: jer niti prvi mogu slobodno biti bez čestitih niti drugi bez nečasnih misli. Također

se ne može reći da opažajnu moć duha volja određuje da proizvodi radije ovu nego onu predodžbu i niz predodžbi. Upravo je suprotno: jer ili uopće ne postoji predodžba za čiju proizvodnju opažajnu moć duha volja ne bi *neposredno* odredila ili postoje neke predodžbe za koje je sam duh određen po svojoj naravi, neke za koje ga volja *neposredno* određuje. Ako bi bilo prvo, znači da bi duh slijepca od rođenja mogao u sebi proizvesti predodžbu svjetla i svake boje kad bi dostatni razlog ovoj predodžbi bilo samo htijenje duha. A svatko vidi koliko je to netočno. Ako bi pak bilo drugo, želio bih znati, ako moć opažanja jest podložna određenju volje s obzirom na neke predodžbe, zašto joj ne bi bila podložna s obzirom na sve? I obrnuto, ako je po svojoj naravi određena za neke predodžbe, zašto nije isto tako po svojoj naravi određena za sve? Povrh svega, koje bi to bile predodžbe stvari pri čijoj je proizvodnji duh podložan određenju volje, a koje bi bile predodžbe za koje je duh određen po svojoj naravi? Na koncu, zasad stoji da se barem neke predodžbe stvari nužno tako pobuđuju u duhu da mi ni na koji način ne možemo spriječiti njihovu proizvodnju. Stoga ne određuje volja duh da proizvodi radije ovu nego onu predodžbu. Zato, ako duh u ovoj radnji ne ovisi ni o kakvoj izvanjskoj odredbenici, čini se da nužno treba reći da je po samoj svojoj naravi određen da proizvodi stanovite ideje i da isto tako druge, od ovih različite predodžbe nikako ne može proizvesti, a da se ne izmijeni njegova narav.

Kao što se pak ideje stvari prema sustavu *harmonista* nužno u duhu pobuđuju tako da njihovu proizvodnju ne možemo spriječiti ni na koji način, tako su i svi tjelesni pokreti u istom sustavu *iznutra* nužni. Doista, ako svi pokreti ljudskoga tijela nastaju po sili samoga mehanizma, kao što tvrde *harmonisti*, svi proizlaze od prirodnog odnosno nužnog načela. *Iznutra* je pak nužan onaj pokret koji proizlazi od takva načela. Nijedan se pokret ljudskoga tijela ne bi mogao odvijati po sili samoga mehanizma ako ga ne bi struktura tijela određivala tako da ona bude očuvana i da suprotni pokreti u samome tijelu u isto vrijeme ne budu mogući; kao što se ne bi moglo dogoditi da se oni pokreti koji su već određeni ne izvrše do kraja. Tako se ne može dogoditi – što potvrđuje iskustvo – da ostane neoštećena struktura *automatskoga* sata, a da se njegova kazaljka može pomicati u suprotnom smjeru i da ne pokazuje ono vrijeme za koje ju određuje sila mehanizma. Nužni su pak svi oni tjelesni pokreti koji su određeni njegovom strukturom odnosno njegovom biti. Doista, ako se svi pokreti događaju po sili samoga mehanizma, svi se događaju na posve isti način i po istim zakonima po kojima se u tijelu odvijaju pokreti *srca, utrobe* i ostali te vrste; a svima je

poznato da se ti pokreti uistinu odvijaju po sili samoga mehanizma. Pokreti *srca* i *utrobe* iz ovog su razloga iznutra nužni. Takvi su dakle i pokreti koji odgovaraju na htijenja duše ako se događaju po sili samoga mehanizma. Prema sustavu *prestabilirane harmonije* mi ne možemo zapriječiti nijedan pokret za koji se čini da nastaje na zapovijed duše. Naravno da naša duša ne može zapriječiti da se u nama dogodi neki od onih pokreta za koje je tijelo određeno po svojoj strukturi, kao što iz istog ovog razloga duša ne može zabraniti da se srce ili utroba pomiču. Inače ljudski duh prema *harmonistima* nema nikakvu sposobnost da pokrene tijelo; kako će onda zabraniti tijelu da se ne pomiče ako ga na pomicanje prisiljava narav njegova mehanizma? Ili, kako će duh postići da tijelo učini neki pokret različit od onoga koji zahtijeva njegova struktura?

Čini se dakle da se sustav *prestabilirane harmonije* nikako ne može prihvatiti a da se ne tvrdi kako u čovjeku ne postoji sloboda za pokrete tijela. Budući da su naime prema ovome sustavu svi pokreti ljudskoga tijela – ne izuzevši ni one koji odgovaraju na htijenja duše – fizički nužni, i to tako da nijedan od njih ne možemo spriječiti, onda ne vidim, ako se prihvati ova hipoteza, kakva se to sloboda u nama nalazi za pokrete našega tijela. Zacijelo nikakva, osim ako bi možda isti pokret mogao odmah biti *fizički* nužan i ujedno *slobodan* onom vrstom slobode koju teolozi i filozofi nazivaju slobodom po *nužnosti* odnosno slobodom *indiferentnosti*.

Držim kako nitko ne bi mogao dovesti u sumnju to da nužno treba postojati sloboda ljudskih čina, tako da čovjek ni za jedan čin nije određen svojom naravi. »Nije nam naime slobodno« (kaže sveti Augustin u 3. knjizi *O slobodi volje*, br. 8) »ono što nemamo u svojoj vlasti«, a nije u našoj vlasti ono za što smo već po naravi određeni. Prema tome, kako kaže sam sveti naučitelj na istome mjestu (br. 7), »ne starimo iz želje, nego iz nužde« i ne »umiremo iz želje, nego iz nužde«; stoga, budući da smo već po naravi određeni i za starenje i za umiranje, ni jedno ni drugo nije u našoj vlasti. No ako se prihvati pretpostavka *prestabilirane harmonije*, jasno je da je čovjek po svojoj naravi određen za sve tjelesne pokrete koje izvodi. Kad bi bilo drukčije, kao što smo rekli, ne bi se svi pokreti našega tijela izvodili po sili samoga mehanizma. Stoga, ako se prihvati pretpostavka *prestabilirane harmonije*, u nama nema nikakve slobode za tjelesne pokrete.

Harmonisti navode suprotno, da su i tjelesni pokreti koji odgovaraju na htijenja duše nužni koliko su određeni strukturom samoga tijela, a ujedno da ih se s punim pravom može smatrati slobodnima zbog toga što ih u tijelu po njegovoj strukturi ne bi odredio Bog osim u onoj mjeri u kojoj bi svojom

sposobnošću predznanja potpuno sigurno znao da će duh, koji je s tijelom spojen, slobodno htjeti te, a ne neke druge pokrete. Ali stvari stoje suprotno: doista, makar pokreti za koje je npr. Petrovo tijelo određeno svojom strukturom bili isti oni za koje je Bog unaprijed znao da će ih njegova duša slobodno htjeti te zbog toga sam duh želi njih, a ne druge; to ne niječe da je istina kako oni nisu u vlasti duše tako da ih ne bi izvršio a da ih nije htio. Stoga se ne može dogoditi da Petrovo tijelo ne izvede sve one pokrete za koje je određeno već svojom strukturom, niti njegova duša može izmijeniti sam mehanizam i tako mu se oduprijeti da mogne zapriječiti neki od tih pokreta koji nastaju po sili samoga mehanizma. Sloboda odluke za pokrete tijela ne nalazi se u Petru ako nijedan pokret nije u njegovoj vlasti. Dakle makar tijelo ne bilo fizički određeno – osim za one pokrete koje bi duh s njim povezan samo poželio – to ne znači da u Petru nema nikakve slobode za njegove tjelesne pokrete.

I zaista, je li čovjek samim tim što postoji, po tomu što je nešto što se sastoji od duše i tijela, *stvarno* neodređen prema protivnim pokretima i za sve njih *iznutra* osposobljen, ili ne? Ako nije, i ako je tomu uzrok božanskoga predznanja: prema tome božansko predznanje tako vrijeđa čovjekovu slobodu za tjelesne pokrete da je potpuno razara. Ako pak čovjek jest *iznutra* neodređen prema svim pokretima, onda njegovo tijelo nije po naravi svojega mehanizma određeno da izvede stanoviti niz pokreta. *Harmonisti* se dakle moraju okrenuti nečem drugom umjesto božanskom predznanju da bi sigurno odredili ljudsku slobodu što se tiče izvanjskih radnji.

§ IV.
Harmonisti ne daju filozofsko objašnjenje uzajamnog odnosa između duha i tijela

Prema *harmonistima* ne postoji neki drugi razlog zašto bi ljudski duh i tijelo u svojim radnjama bili međusobno usklađeni, osim onoga da je Bog htio i učinio da njih dvoje, iako su nadasve različiti *automati*, jedno drugom u uzajamnom djelovanju skladno odgovaraju. Stoga, ako bismo poslušali *harmoniste*, određene predodžbe stvari u duši odgovaraju određenim promjenama u tijelu, i određeni tjelesni pokreti odgovaraju nekim htijenjima duše, jer je Bog ova dva *automata* povezao na onaj način za koji je svojom sposobnošću predznanja znao da će po njemu i duh i tijelo zajedno djelovati. No ne daje se filozofsko objašnjenje zbog čega se, kad se u prirodi pojavi

jedno, isto tako dogodi i drugo, ako bi se reklo da se jedno rađa iz drugoga, jer ih je Bog tako uredio da čim se dogodi jedno, nastane i drugo. Doista se, kao što smo prije predbacili *okazionalistima*, ne možemo sjetiti nijednog tako mučnog i tako teško objašnjivog prirodnog fenomena koji bilo tko – koliko god neuk i nevješt bio – ne bi mogao ovom metodom izložiti i pokazati. Dakle, za uzajamni odnos između duha i tijela *harmonisti* ne daju filozofsko objašnjenje.

»Ovo je«, kaže slavni Wolff u *Racionalnoj psihologiji* (bilješka uz § 620), »povlastica sustava prestabilirane harmonije pred ostalima. U sustavu se uzimaju fizički utjecaji o kojima nemamo nikakvu predodžbu, da bismo onda objasnili uzajamni odnos između duše i tijela. U sustavu slučajnih uzroka pribjegava se neograničenoj Božjoj moći da se izvede uzrok onoga što se pojavljuje u prirodi. Ni jedan ni drugi se inače ne prihvaća u filozofiji, koja ne dopušta da se među prirodne uzroke ubroje skrivena svojstva i da se, kad se traže uzroci prirodnih učinaka, zanemare drugotni i priziva prvotni uzrok. K tomu, ovom se postavkom pobija pogreška onih koji su uvjereni da je prestabilirana harmonija tobože prazan termin i da po istom pravu zaslužuje da ju se uvrsti među skrivena svojstva. (…) Jednako se pobija pogreška onih koji se u sustavu prestabilirane harmonije nastoje pozivati na Božju volju ništa manje nego u sustavu slučajnih uzroka. Čini se da oni koji tako misle baš i ne shvaćaju što je prestabilirana harmonija, jer nisu dobro razumjeli prestabiliranost.« To kaže Wolff, a s kojim pravom, nije mi posve jasno. I to prije svega, ako slavni muž na drugom mjestu ne bi govorio drukčije nego što je prije bio govorio, da se »u sustavu *prestabilirane harmonije* po prirodi duše i tijela razumije zašto s materijalnim idejama u mozgu supostoje takvi opažaji u duši i sa željama u duši takvi voljni pokreti u tijelu«; nikad se nećemo složiti s onim što on onda zaključuje: da se u ovom sustavu »objašnjava uzajamni odnos duše i tijela, po samoj naravi duše i tijela, na razumljiv način«. Toliko mu naime nedostaje da to pokaže da se prije iz načela *prestabilirane harmonije* jasno zaključuje suprotno. Kako se prema biti tijela može shvatiti zašto duša djeluje, a prema naravi duše zašto se tijelo pokreće, ako duša ne bi djelovala drukčije da nema tijela nego što djeluje spojena s tijelom, i ako tijelo bez duše ne bi izvodilo drukčije pokrete od onih koje izvodi obdareno dušom? Koja bi dakle bila »povlastica sustava prestabilirane harmonije pred ostalima«, baš mi nije jasno. »U sustavu se«, kaže on, »uzimaju fizički utjecaji o kojima nemamo nikakvu predodžbu«, to jest da duša fizički djeluje na tijelo i tijelo na dušu. A također se u *sustavu*

prestabilirane harmonije primjenjuju načela koja, promotri li ih se bolje, nisu ništa manje neshvatljiva od onoga fizičkog utjecaja duha na tijelo i tijela na duh. Ne može se razumjeti kakva bi bila narav toga fizičkog utjecaja. Postoji li itko tko bi mogao shvatiti narav duše i tijela kakvom je zamišljaju *harmonisti*? Ljudski je duh prema *harmonistima* takve prirode »da bi si na isti način kao i do sada predočavao ovaj univerzum čak i da vidljivi svijet ne postoji«. I ljudsko tijelo *harmonisti* zamišljaju s takvom strukturom da bi se samo po sili njegova mehanizma svi pokreti koje izvodi »i na isti način kao sada događali u njemu i kad duša ne bi postojala«. To su načela o koja se upire cijeli sustav *prestabilirane harmonije*. Je li ih pak lakše razumjeti nego fizički utjecaj, neka razmisle oni u kojih njihovo unaprijed stvoreno mišljenje nije toliko snažno da bi se prihvatio autoritet koji nije utemeljen na razumu. Ja se ipak ne mogu suzdržati a da skupa s vrlo učenim mužem Petrom de Crosa ne kažem: »Ima onih koji misle da ih se ne smije ismijavati kad ismijavaju oni koji se odbijaju diviti takvim nebulozama!« (*Disertacije o ljudskom duhu*, 3. odjeljak). Wolff kaže da sustav *fizičkog utjecaja* griješi jer ne postoji nikakva predodžba o takvu *utjecaju*; griješi stoga i sustav *harmonista* jer je mehanizam ljudskoga tijela, prema sudu samoga Wolffa (§ 637), takav da ga mi ne možemo shvatiti. *Utjecaj* duha na tijelo i tijela na duh, prema Wolffu, treba ubrojiti među *skrivena svojstva* zbog toga što njegova narav nije poznata, a ni njegovo se postojanje ne pokazuje (§ 573 i § 588). Prema tome se i mehanizam ljudskoga tijela treba uvrstiti među *skrivena svojstva* jer se – kako sam Wolff priznaje (§637 i § 617) niti može shvatiti niti na neki način pokazati. Filozofija ne dopušta »da se među prirodne uzroke ubroje skrivena svojstva«: dakle, ne bi mogla dopustiti da se radi objašnjavanja odnosa između duha i tijela izmisli takva narav duha i tijela kakvu ni sami *harmonisti* ne mogu razumjeti. Sustav je *slučajnih uzroka* pogrešan jer se u njemu javlja utjecanje neograničenoj Božjoj moći kako bi prirodni fenomen, tj. odnos između duha i tijela postao jasan; pogrešan je onda isto tako sustav *prestabilirane harmonije* jer prema *harmonistima* ne postoji drugi uzrok tog istog odnosa osim opet same Božje moći. Prirodna filozofija ne podnosi »da se, kad se traže uzroci prirodnih učinaka, zanemare drugotni i priziva prvotni uzrok«; prema tome ona ne dopušta da se, nakon što se otkloni svako djelovanje duha na tijelo i odbaci svaka uzročnost tijela prema duhu, kaže da je sama Božja mudrost i moć učinila »da osjetilne ideje tako supostoje s materijalnima kao da tijelo utječe na dušu, i obrnuto, da voljni pokreti u tijelu tako supostoje s htijenjima duše kao da duša utječe

na tijelo« (§ 621). Volio bih da slavni muž zna da su oni koji kažu »da se u sustavu prestabilirane harmonije ne poziva na Božju volju ništa manje nego u sustavu slučajnih uzroka« shvatili prestabiliranost harmonije, a da potpuno zanemaruju koji je to razlog, različit od Božje volje i mudrosti, zbog kojega se duša i tijelo, makar su zapravo dva međusobno neovisna *automata*, tako skladno u djelovanju međusobno slažu da se čini kako u svojim činima ovise jedan o drugome. I oni sami znaju »da se zbog potpune ovisnosti stvorenja o Bogu ne može dogoditi a da se na kraju ne dođe do Boga«. Ujedno oni misle, i to je zacrtano, da se prirodni učinci smiju pripisati Bogu kao sveopćem uzroku samo tada kad su pojedinačni uzroci u prirodi već određeni. Neka ovo pokaže, kažu, sam slavni muž kad ga se pita zašto predodžbe stvari u duši po ustaljenom zakonu odgovaraju tjelesnim promjenama, a tjelesni pokreti htijenjima duše; i tad će se složiti s njim da između *harmonista* i *okazionalista* postoji velika razlika. Jedino neka se čuva da tad ne proturječi samomu sebi, jer je prije bio rekao da se »u cijeloj prirodi ne može pronaći ništa po čemu bi se razumjelo da je mogla nastati ona prestabiliranost; susljedno tomu, u cijeloj prirodi ne postoji dostatni razlog te je stoga sama prestabiliranost čudo« (§ 629). Ipak neka mu ne bude mučno ako se mi ne možemo složiti s njim kad kaže (§ 638 i § 639) da je »sustav *prestabilirane harmonije* posve vjerojatan i da ga treba pretpostaviti ostalim sustavima koji objašnjavaju uzajamni odnos duše i tijela«.

Četvrto poglavlje

Pokazuje se što se može smatrati vjerodostojnim u vezi s uzrokom odnosa duha i tijela

Premda je, kako na svoj način izvrsno primjećuje Tulije u prvoj knjizi *O prirodi bogova* (32. poglavlje), lakše dokazati da je nešto krivo nego pronaći ono što je istinito, i to ponajviše vrijedi kad se traži uzrok uzajamnog odnosa između duha i tijela, ne smijemo zbog toga mimoići ovo pitanje zadovoljni što smo pobili mišljenja drugih o tome. Jer i sam Tulije svjedoči o tome da je »iscrpljenost od istraživanja ružna, dok je ono što se istražuje osobito lijepo« (*O krajnostima dobra i zla* I, 1). Te da »samo istraživanje i najvećih i najskrivenijih stvari sadrži u sebi protivljenje, da, pojavi li se nešto što se čini posve istinitim, duh obuzima najprofinjenija naslada« (*Akademika* 4, 41).

§ I.

Procjenjuje se zašto i kako ljudski duh proizvodeći ideje stvari ovisi o tijelu

Ovdje uzimamo za sigurna neka načela koja smo iznijeli u *Metafizici* ili u drugoj po redu rukopisnoj raspravi svoje *Filozofije* gdje se razmišljalo o podrijetlu ideja.

Iz onoga što sam u prethodnim poglavljima prigovorio *okazionalistima* i *harmonistima* o *slučajnim uzrocima* i *automatskoj* sposobnosti ljudskoga duha, prije svega je jasno da ljudski duh prirođenom sposobnošću tako proizvodi u sebi ideje svih stvari da ni za jednu nije određen po svojoj biti. Tako mu je potrebno izvanjsko određenje da u sebi proizvodi ideju i predodžbu radije ove nego one stvari. Budući da se od promjene u osjetilnim organima koju izazivaju pojavne stvari u mozgu proizvodi neki stanoviti pokret kroz koji se kao kroz sliku izražava sama stvar – kao što jasno pokazuje fizika, ova slika pojavne stvari, odnosno pokret nastao u mozgu od promjene u osjetilnim organima određuje ljudski duh da, dok god je spojen s tijelom, u sebi kuje i proizvodi ideju radije ove nego one pojavne stvari.

Zbog toga duh pri oblikovanju ideja pojavnih stvari ovisi o tijelu dok god je s njim povezan: dokle su god duhu za tijelo na raspolaganju one slike stvari čije ideje proizvodi sam duh. No ova ovisnost duha o tijelu ne dokazuje da je sam duh takve naravi da odvojen od tijela uopće ne bi mogao misliti. Doista, duh o tijelu s kojim je povezan ovisi pri proizvodnji predodžbi pojavnih stvari samo u onoj mjeri u kojoj ovisi o predmetu koji se stavlja na raspolaganje duhu za tijelo, jer slike stvari koje se izrađuju u mozgu stoje umjesto samih stvari, pa tako i predmeta. Stoga ne može postojati drugi razlog iz kojeg ta ovisnost priječi da duh odvojen od tijela misli osim toga što se bez tijela ne može dogoditi da pojavni predmet bude prisutan u njemu kako je potrebno. Pogrešno je pak da se nužno traži tijelo s kojim bi se povezao duh kako bi mu onako kako je potrebno bio nazočan predmet koji će opažati. Naime pojavni predmeti mogu *neposredno* postati nazočni u duhu na onaj način na koji njihove slike postoje pred njim u mozgu. Materijalnost predmeta tomu ne smeta jer su i same slike materijalne. Dakle, duh može *neposredno*, odnosno u sebi, dohvatiti pojavne stvari i proizvesti njihove ideje, kao što ih može opažati *posredno*, to jest u slici. Isto tako ništa ne priječi da duh odvojen od tijela misli ako ništa ne brani da opaža tjelesne slike stvari dok jest povezan s tijelom. Što se pak tiče ideja netjelesnih i nepojavnih stvari, njihova spoznaja, koju stječe duh povezan s tijelom, tako

ovisi o spoznaji pojavnih da predodžbe tih stvari duh izvodi iz ideja pojavnih stvari sposobnošću precizije ili apstrakcije, i kao da ih izdvaja, kako sam opširnije pokazao u *Metafizici*. Dakle, ljudski duh ne bi mogao proizvesti ideju nikakve nepojavne stvari dok god je povezan s tijelom, ako se ne bi pojavila u mozgu neka predodžba, odnosno ako se ne bi pojavila pojavna slika te stvari, iz čije bi se predodžbe sposobnošću precizije ili apstrakcije izvela sama ideja nepojavne stvari.

Premda je iz rečenoga gotovo dokazano i objašnjeno da duh ovisi o tijelu dok je s njim povezan, a u proizvodnji ideja pojavnih stvari u onoj mjeri u kojoj su duhu na raspolaganju za tijelo one slike stvari čije ideje proizvodi sam duh, ipak nam je potpuno nepoznat način na koji ljudski duh povezan s tijelom do nazočnosti tjelesne slike predočene u mozgu u sebi kuje ideju stvari koja je kroz tu sliku izražena. Čini se da se to uopće ne bi moglo objasniti kad ne bi bila posve jasna narav samoga duha. Sposobnost naime proizvodnje ideja nije ništa različito od same naravi duha, a nama ne može biti poznat način na koji uzrok djeluje ako nam nije poznata njegova djelatna sposobnost. Narav pak našega duha nije nam posve poznata. Stoga se ne može spoznati, pa tako ni objasniti kako duh u sebi do nazočnosti tjelesne slike proizvodi ideje stvari. Jedno se međutim može smatrati neprijepornim: da tjelesna slika predočena u tijelu ne proizvodi u duši ništa stvarno po čemu bi sam duh *formalno* bio određen za proizvodnju ideje stvari. Doista, da tjelesna slika u ljudskom duhu proizvodi nešto stvarno, to bi bilo ili *duhovno* ili *tjelesno*; no to ne može biti ni jedne ni druge prirode. Ne može biti *duhovno* budući da posve nadilazi djelovanje tjelesnog agensa i njegove sposobnosti. Ne može biti ni *tjelesno* budući da se čini kako se opire tomu da *tjelesno* bude sadržano u *duhovnom* kao način u stvari ili kao akcident u subjektu. Dakle materijalna slika predočena u mozgu ne proizvodi u duši ništa stvarno po čemu bi duh bio *formalno* određen za proizvodnju ideja, ali ljudski duh ima tu sposobnost, moć i narav da u sebi do nazočnosti tjelesne slike predočene u mozgu kuje u sebi ideju stvari koju ta slika prenosi, štoviše, djelovanjem te slike u samom se duhu proizvodi nešto stvarno.

§ II.
Procjenjuje se kako je ljudsko tijelo u izvođenju pokreta koji se nazivaju voljnima podložno zapovijedi duha

Voljnima nazivamo one tjelesne pokrete koji se događaju u nama na zapovijed duše. Suprotno tomu *nužnima i prirodnima* nazivaju se oni pokreti

koji uopće ne ovise o odluci duše, nego se u nama izvode htjela to duša ili ne. Takvi su pokreti srca, utrobe, crijeva itd.: svi su takvi da ih se na zapovijed duše ne može spriječiti. Nasuprot tomu šetanje, govorenje itd. *voljni* su pokreti, jer se izvode samo na zapovijed duše.

Smatram da sam gore, kao odgovor *harmonistima*, dobro pokazao da ljudsko tijelo nije svojom strukturom određeno za izvođenje ikakva voljnoga pokreta, jednako kao što bi bilo nužno pripustiti nešto različito od tijela što bi ga *fizički* odredilo da izvede takve pokrete. Budući da nijedno od *bića* koja postoje izvan nas nije podložno zapovijedi našega duha tako da se čim on hoće pomakne i kako se njemu sviđa razvija svoju snagu, i budući da nijedno od tih *bića* ne može odrediti naše tijelo za pokret tako da bi se sam pokret mogao pripisati zapovijedi našega duha, dakle je odredbeno načelo tijela za *voljne* pokrete nama unutrašnje. Ne postoji pak u čovjeku ništa drugo osim stvarne duše od čega bi mogla doći određenost tijela za voljne pokrete. Sigurno to nisu životvorni duhovi: i oni su sami naime ili po sebi neodređeni prema izvođenju bilo kakvih tjelesnih pokreta ili su po sebi određeni za izvođenje stanovitog niza pokreta. Ako je prvo, postavljam pitanje po kojem su to načelu koje je čovjeku unutrašnje određeni baš za jedan, a ne za drugi pokret. Ako je pak drugo, onda tjelesni pokreti nisu *slučajni*, nego *nužni*, upravo onako kao da su određeni samom strukturom tijela. Dakle, upravo je racionalna duša ta koja određuje ljudsko tijelo za izvođenje *voljnih* pokreta, uz očuvanu njihovu slučajnost i slobodu.

Na koji pak način i iz kojeg razloga duša određuje tijelo s kojim je povezana za voljne pokrete, to nam je jednako nepoznato kao i način i razlog iz kojega ljudski duh do nazočnosti tjelesne slike u mozgu u sebi proizvodi ideju stvari izraženu tom slikom. Da bismo to mogli sa sigurnošću objasniti, bilo bi isto tako nužno da nam prije svega priroda duše bude potpuno poznata i da dokraja upoznamo sve njezine sposobnosti. »Kad znamo dva broja«, kaže slavni Jean le Clerc u prvom odjeljku *Pneumatologije* (6. poglavlje, § 16), »lako je znati koji zbroj nastaje kad se oni zbroje, a koji ne može nastati. Ali kad je jedan od njih potpuno nepoznat, tko bi se osim nerazumnika usudio odrediti koji zbroj od njih ne može nastati? Slično tomu, oni kojima je priroda i duha i tijela nepoznata ne mogu, ako ne žele biti nerazumnici, odrediti iz kojeg razloga jedno od njih može ili ne može djelovati na ono drugo.« Nadalje smatram kako je potrebno da nam bude posve jasno ne samo to je li duh cio u cijelu tijelu i u bilo kojem njegovu dijelu ili je pak prisutan samo u jednom njegovu dijelu, nego i kako je povezan ili s cijelim

tijelom ili s jednim njegovim dijelom. Ne vidim naime kako možemo spoznati način na koji duh upravlja tijelom ako nam je nepoznat i način na koji je on spojen s tijelom i ako ne znamo u kojem se to dijelu tijela on nalazi. Čini se da povrh svega treba željeti da sa sigurnošću znamo kakva je struktura mišića te na koji se način i po kojem zakonu zbiva njihovo napinjanje i stezanje. Budući da se svi pokreti ljudskoga tijela odvijaju djelovanjem mišića odnosno time što se ovi napinju i stežu, mora nam biti nepoznat način na koji se tijelo pokreće po zapovijedi duše ako nam nije poznata ni struktura mišića ni vještina kojom se odvija njihovo nadimanje i stezanje. Već svatko zna da nam nije posve poznata priroda našega duha. Znamo tek da je on misleća supstancija, a ne znamo da li se cijela njegova bit tako nalazi u sposobnosti mišljenja da u njemu ne postoji nikakva druga sposobnost. »Priznajem«, kaže slavni Gravesande u prvoj knjizi *Uvoda u Newtonovu filozofiju* (drugi dio, 16. poglavlje, § 199), »da ukoliko se ukloni mišljenje, ne ostaje nikakva ideja duha. Ali ovo je razlog iz kojega nam je to svojstvo našega duha poznato; ipak iz toga ne slijedi da u toj nepoznatoj supstanciji nema drugih svojstava duha koja mogu postojati bez toga mišljenja.« Činjenica je da je način na koji je duh povezan s tijelom obavijen tolikom tamom da ga se s punim pravom svrstava među najzagonetnije prirodne tajne. Kako kaže sveti Augustin u 10. poglavlju XXI. knjige *Države Božje*, »Način na koji se duh drži uz tijelo općenito je čudesan i čovjek ga ne može shvatiti«. Postoji li tko tko bi mogao objasniti kako to da je duhovna supstancija tako vezana uz tijelo da mu može i zapovijedati, ali se od njega, kada želi, ne može odvojiti? Također, tko to sa sigurnošću zna upravlja li duša cijelim tijelom ili samo jednim njegovim dijelom? Među filozofima o toj je stvari doista velika nesloga. Da mimoiđem mišljenja starih, koja iznosi Plutarh u 5. poglavlju 4. knjige *O glavnim stavovima filozofa prirode*, skolastici tvrde da je cijela duša u cijelome tijelu i da je cijela u pojedinim njegovim dijelovima. Descartes ju je smjestio u pinealnu žlijezdu u mozgu kao u najviše sjedište. Noviji je pak filozofi smještaju u onaj dio mozga u kojem kao u korijenu svoj začetak imaju živci koji posreduju kod osjeta i spontanih pokreta, i onda se šire po cijelome tijelu. Naposljetku, građa nam mišića nije tako poznata da ne bi ostalo ništa što se ne bi u njoj još moglo istraživati. I uzrok i zakoni po kojima se odvija njihovo nadimanje i stezanje potpuno su nam nepoznati. Nije dosad jasno ni napinju li se i stežu mišići samo nadimanjem vlakana, tj. promjenom oblika, kako je tvrdio Steno, ili samo podražajem životvornih duhova koji dolaze iz mozga i zrače živce, kao što

je mislio Descartes, ili napokon silom nekog vrenja nastala u mišiću, kako to u novije doba tvrde Bernoulli i mnogi drugi. Dakle, kako nam god bilo jasno da tijelo za izvođenje *voljnih* pokreta određuje upravo racionalna duša, ipak ne možemo objasniti način na koji ga određuje. Možemo jedino tvrditi da duša određuje tijelo svojim fizičkim i stvarnim činom. Ako se odbaci sustav *harmonista*, *voljni* pokreti potječu od duše ili kao od *slučajnog* ili kao od *fizičkog* uzroka. Ne potječu od duše kao od *slučajnog* uzroka – kako sam prije pokazao suprotstavljajući se *okazionalistima*. Stoga potječu od duše kao od *fizičkog* uzroka, i tako stvarno ovise o njoj kao o uzroku koji *fizički* određuje: kao što i predodžbe duše ovise o tjelesnim pokretima ili o tjelesnoj slici predočenoj u mozgu, koja određuje duh da proizvede baš jednu, a ne drugu ideju pojavne stvari.

No ne treba zbog toga što je način na koji i tjelesni pokreti određuju duh pri proizvodnji ideja stvari i na koji duh određuje tijelo pri izvođenju voljnih pokreta nepoznat, nijekati da duh ovisi o tijelu kad proizvodi ideje i da tijelo ovisi o duhu kad proizvodi voljne pokrete. Ne smijemo naime nijekati ono što je jasno i očito samo zato što baš i ne možemo shvatiti ono što je nejasno. »Zar treba nešto što je otkriveno«, kaže sveti Augustin u knjizi *O daru ustrajnosti*, »nijekati zato što se ne može razumjeti ono što je skriveno? Zar, kažem, za nešto za što vidimo da je tako kanimo reći da nije tako jer ne možemo iznaći zašto jest tako?« Posve ispravno kaže slavni Gravesande u *Uvodu u Newtonovu filozofiju* (prva knjiga, drugi dio, 18. poglavlje, § 248): »Po neprijepornom objašnjenju jasno je da duh ne djeluje na tijelo ni tijelo na duh kao tijelo na tijelo, ali meni se čini da se otud ne može zaključiti da je svaki utjecaj nemoguć. Tijelo svojim pokretom ne djeluje na drugo tijelo, a da ovo ne pruža otpor, ali može li se potpuno različit čin, o kojem nemamo ideju, primijeniti na drugu supstanciju, i to tako da uzrok odgovara učinku, to se ne bih usudio određivati u tako nejasnoj stvari. Zacijelo je teško nijekati utjecaj kad točno odmjeravamo na koji se način u najmanjim stvarima koje duh opaža uspostavlja odnos s radnjama u tijelu i kako se njegovi pokreti slažu s onim što određuje duh.« Griješe dakle i *okazionalisti* i *harmonisti* kad – zbog toga što je nepoznat način na koji tijelo određuje duh i duh tijelo – niječu da duh na neki stvaran način ovisi o tijelu kad proizvodi ideje stvari, a tijelo da ovisi o duhu kad izvodi voljne pokrete, te da utječu jedno na drugo.

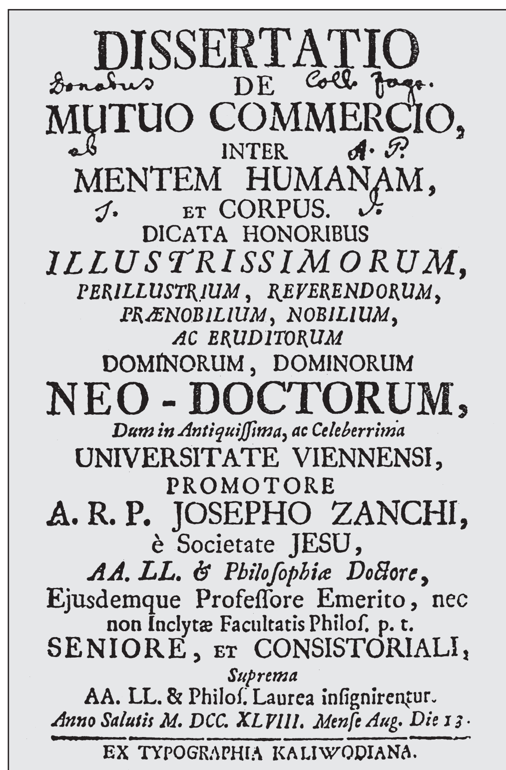
§ III.
U sad izloženom sustavu stvarnoga utjecaja ili ovisnosti duha o tijelu i tijela o duhu objašnjavaju se fenomeni uzajamnog odnosa između ovih dviju supstancija

Prije svega, ako bismo pretpostavili da je prema premudrom planu Boga Stvoritelja duša tako ujedinjena s tijelom da u toj ujedinjenosti svojim radnjama ili mislima različito utječe na njegove organe, i da s druge strane oni na različite načine pokretima utječu na nju – pa tako kao da tjelesni udovi čuju zapovijed duše, a duh opaža i razumije sklad tjelesnih organa – te da dopušta da se njome upravlja tako da ona na neki način udahnjuje tijelu pokret koji sama ne posjeduje, dok tijelo duši tako reći određuje način mišljenja i pruža ideje koje u njegovu okrilju ne mogu nastati, iz kojeg god naposljetku razloga premudri Stvoritelj to stvorio, lako se razumije i objašnjava kako se s obzirom na konstituciju i toplinu tijela u duhu rađaju različite sklonosti. Ako bi naime tijelo djelovalo na dušu snagom onoga najtješnjeg uzajamnog odnosa, onda, kao što se od djelovanja različitih predmeta na tjelesne organe i od njihovih pokreta koji se šire do mozga pojavljuju različiti (s obzirom na prirodu predmeta) opažaji i ideje u duhu, koji se ne bi pojavili bez djelovanja predmeta na organe, tako i s obzirom na različitu konstituciju čvrstih dijelova, živaca i mozga te temperaturu sokova koji protječu, nastaju različite misli u duši, u što nas uvjerava i iskustvo. Stoga, dok tijelo raste i jača prije svega snagom mozga, raste snaga i krepkost duha, a kako ta snaga s vremenom slabi, slabi i duh. Kad mozak ima prirodnu temperaturu i kad se sokovi koji ga prožimlju slobodno i mirno pokreću, laganim i jednoličnim treperenjem žilica, tada duh razvija svoju prirodu, a kad mozak nema prirodnu temperaturu, kad mu naudi bolest, kad ga prekomjerno ispuni i proširi skupljena krv, te kad ga potrese žešće strujanje vrućih tekućina, onda slabi i duh. Kako sokovi i tekućine imaju manje ili više umjerenu toplinu te se pod njihovim utjecajem čvrsti dijelovi na različite načine napinju, i duh je manje ili više spreman obavljati svoje radnje. Odatle su ljudi s obzirom na različitu dob, način života, prehranu, spol, podneblje, područje i mjesto stanovanja poprimili različitu narav; a koliko se puta zbog hrane i pića mijenja krv te pokreti i temperatura mozga, dolazi i do promjene svojstava i misli; primjećujemo da isti čovjek, kojemu uzrok nije poznat, sad u tijelu osjeća vesele pokrete, a sad se rastužuje, da pijane pak i proždrljive napušta razum, da gube moć rasuđivanja, da upravo nisu nalik na sebe i kao da svlače sa sebe čovjeka – da više i ne spominjem ništa o bolesti onih koji imaju

vrućicu, o ludilu melankolika i drugima tomu sličnima. Istinu kaže Seneka u 24. poglavlju djela *Marciji, O utjehi*: »Ove kosti koje vidiš obavijene živcima, prevučenu kožu, lice i ruke pomoćnice i ostalo u što smo umotani, okovi su za dušu i tama. Oni duh zastiru, zamračuju, truju itd.« Spoznali su to isto nekoć i pitagorejci, koji nisu jeli meso kako ne bi zajedno s njim usvojili životinjsku narav, te su radije birali hranu koja im je davala sokove primjerenije za vrućinu i manje prikladne za poticanje pokreta duha. Zbog toga nisu jeli ni grah jer da izaziva jaku napuhanost koja šteti duhovnome miru i jer se od njega, prema Ciceronovu mišljenju u spisu *O proricanju*, više nadimlje duh nego trbuh. Stvarno je toliko važno kojom se hranom život održava. Liječnici su zbog toga govorili da je krv izvor razboritosti jer ona u ljudskom tijelu ima tu sposobnost da omogućuje brzo djelovanje duha i oštroumnost koja svakodnevnom upotrebom i vježbom osigurava spoznaje mnogih stvari. To je i Galen opširno pokazao u knjizi *Iz tjelesnih mješavina proizlaze duševne sposobnosti*. Onaj koji nastoji postići dobro stanje tijela postiže i dobre osobine. U 1. knjizi *Čuvanja zdravlja* istinito i po iskustvu Galen jasno pokazuje da su ljudi za moralne postupke određeni različitim stanjem tijela i da njihove različite sklonosti potječu od različitosti tjelesnih mješavina. Doista je dovoljno već istraženo da su – s obzirom na različitu prirodu sokova koji pretežu u miješanju s krvi, kao i s obzirom na tečnost same krvi te njezinu sklonost za utjecanje i napinjanje čvrstih dijelova, isto tako s obzirom na razmještaj, stezanje, tvrdoću i snagu čvrstih dijelova, utrobe, živaca i mozga – različite i sposobnosti mašte, pamćenja, oštroumlja, prosuđivanja i drugih duhovnih radnji i da se pojavljuju u duhu raznolike naklonosti, želje, odbojnosti, čuvstva, te veća ili manja sklonost krepostima i slabostima. Ovdje ipak treba primijetiti da narav samo potiče sklonost, a ne nameće nužnost i da se tim sklonostima razum može oduprijeti, i to tim više kad je odnjegovan naobrazbom, uzornim ponašanjem i odgojem, učvršćen navikom i osobito prosvijetljen božanskim svjetlom. Ipak, nema nikakve dvojbe da se sklonosti duše rađaju iz stanja i mješavina tijela i da se, ukoliko brinemo za tijelo, one mogu na neki način razvijati ili zatomiti – kao što je rekao i Galen u *Čuvanju zdravlja*: »Svojstva duha kvare se lošom navikom u prehrani, piću i vježbanju«.

Da duša pak s druge strane nekim stvarnim utjecajem na tijelo razvija svoje sposobnosti, u to može biti tim manje sumnje što jasnije iskustvo isto to pokazuje u pokretima tijela ovisnima o odluci volje. Kao što nam je očito poznato da duša, kad je jače uznemire osjećaji, izaziva različite pokrete u tijelu koji odgovaraju jačini osjećaja, te da konstituciju tijela preobražava i

mijenja sad nabolje, sad nagore, tako shvaćamo i da se to nikako ne bi moglo događati bez istinskog i stvarnog djelovanja duše na tijelo. Svatko zna kolika je moć osjećaja duha u zdravlju i u mijenjanju, ometanju, remećenju, a često i u obnavljanju ometenih i onemogućenih tjelesnih funkcija, pa je posve jasno da nekad ne liječe teže bolesti manje nego što nanose jednako teške i čak iznenadnu smrt; nadalje i koliko neumjerene radnje duha razaraju i oslabljuju cjelovitost našega tijela i uništavaju njegovu snagu. Zaista, kao što tjelesna konstitucija, manje ili više pravilna, najviše pridonosi da se sposobnosti i mogućnosti duše dobro i živahno razvijaju, usporavaju i uništavaju, tako i stanje i svojstva duše razvijaju ili proizvode manju ili veću temperaturu tijela; kao što duhovno stanje, misli i sklonosti proizlaze iz slabe konstitucije i mješavine tijela, tako tjelesna konstitucija i svojstva proizlaze iz stanja i sklonosti duše; kao što duša i svojstva duha proizlaze iz tjelesnih mješavina, tako tijelo slijedi dušu i njegova temperatura proizlazi iz naravi i svojstava duha. Riječju, tolika je sloga između duše i tijela da se zbog različite konstitucije, napetosti živaca i mozga, kao i temperature sokova koji protječu od različitih predmeta koji na različite načine djeluju na organe i uznemiruju ih, nastaju u duši raznolike predodžbe i misli. Isto tako duša u tome složnom djelovanju tako drži u poslušnosti tjelesne organe da njezin mig i zapovijed vrlo brzo prate pokreti udova; štoviše i s raznolikim njezinim uznemiravanjima u naletu silovitih osjećaja pojavljuju se u tijelu stanoviti pokreti koji odgovaraju jačini osjećaja, i to i u cijelome tijelu i u određenim njegovim dijelovima prema kojima je namjera duše posebno usmjerena ili za koje je duša naročito zabrinuta i najviše uplašena. A neće biti tako teško shvatiti i ujedno spoznati dokle se proteže vlast duše nad tijelom, te kako i kojim sredstvima duša upravlja tjelesnim radnjama i od njih zauzvrat dobiva različite tako reći utiske ili ideje, ako pojmimo da duša koju je premudri Stvoritelj združio s tijelom upravlja tijelom na taj način da ne proizvodi pokret u njemu sadržane tekućine i životvornih duhova niti je njegov uzrok, koliko tim pokretom vlada kad se on već pojavi zbog drugih uzroka, te ga određuje i upravlja na ovu ili onu stranu, a ne na neku drugu; zatim da duša živčane niti već prirodno napete prema svojem naumu zateže više u ovom nego u nekom drugom dijelu i tako poduzimljući različite pokrete uspostavlja ravnotežu između jednako napetih dijelova. Isto tako, da ona, utisnuvši pokret ovoj tekućini, životvornim duhovima ili živcima koje oni napinju bilo s izvanjskim bilo s unutrašnjim uzrokom, zbog ovako razdraženih sržnih vlakana u mozgu, na ovaj i onaj način napetih – kako je utjecaj te tekućine ili životvornih duhova ubrzaniji ili usporeniji – sebi izlaže raznolike predodžbe ili ideje te njima potaknuta i izazvana pobuđuje različita čuvstva.


DISSERTATIO
DE
MUTUO COMMERCIO,
INTER
MENTEM HUMANAM,
ET CORPUS.
DICATA HONORIBUS
ILLUSTRISSIMORUM,
PERILLUSTRIUM, REVERENDORUM,
PRÆNOBILIUM, NOBILIUM,
AC ERUDITORUM
DOMINORUM, DOMINORUM
NEO-DOCTORUM,
Dum in Antiquiſſima, ac Celeberrima
UNIVERSITATE VIENNENSI,
PROMOTORE
A. R. P. JOSEPHO ZANCHI,
è Societate JESU,
AA. LL. & Philoſophiæ Doctore,
Ejusdemque Profeſſore Emerito, nec
non Inclytæ Facultatis Philoſ. p. t.
SENIORE, ET CONSISTORIALI,
Suprema
AA. LL. & Philoſ. Laurea inſignirentur.
Anno Salutis M. DCC. XLVIII. Menſe Aug. Die 13.
EX TYPOGRAPHIA KALIWODIANA.

Na taj dakle način tijelo utječe i djeluje na dušu i duša na tijelo, odnosno radnje obiju supstancija tako međusobno ovise da se s promjenom stanja, prilika i radnji jednoga mijenjaju stanje, prilike i radnje drugoga. Ići dalje ovdje nije moguće. Niti bi itko mogao predbaciti da na ovaj način čvor teži i gori od gordijskog još nije razriješen. Tko ga posve razriješi, bit će veliki Apolon. Nama doista nikad nije palo na pamet da laskamo sebi kako ga sami možemo razriješiti; štoviše, radije smo na početku svoje *Fizike* otvoreno priznali da ovdje ništa nije sigurnije od čistog očitovanja neznanja te da »smo uvjereni da i mi promatramo ovo čudo božanske mudrosti i da ga možemo na neki način dotaknuti duhom, ali posve ga sagledati i o njemu dostojno govoriti nije nam moguće; i da tajne ovoga saveza i način na koji se ta združenost i zajedništvo održavaju zna samo onaj koji je stvorio tajne srca i koji je svojom moćnom zapovijedi združio tako različite supstancije, učinio da se spajaju u jedno te posvetio i potvrdio njihov savez« (Johann Melchior Verdries u predgovoru *Rasprave o ravnoteži duha i tijela*).

Najboljem, najvećem, vječnom Bogu.

Pod presvijetlim, prečasnim i preuglednim gospodinom, gospodinom Josephom Heinrichom Jakobom Braitenbücherom, milošću Božjom i Svete Stolice biskupom antigonskim, doktorom slobodnih umijeća, filozofije i presvete teologije, savjetnikom svetoga carskoga i kraljevskoga veličanstva, prepoštom Bečke nadbiskupije, dekanu Kierenberga, sufraganu najuzoritijega i najuzvišenijega gospodina, gospodina Sigismunda Kolonića, kardinala svećenika Svete rimske crkve, zaštitnika Njemačke, bečkoga nadbiskupa,

prvaka Svetoga Rimskog Carstva, gospodara u Freybergu, Sibenbrunu i Grosschüzu, sadašnjeg povjerljivog savjetnika svetoga carskog i kraljevskog veličanstva, i glavnog inkvizitora za Španjolsku, te generalnim i službenim vikarom u svećeničkim i duhovnim stvarima, kao i kancelarom preslavnoga i drevnoga Bečkog sveučilišta. Po vrlo poštovanom i preslavnom ocu Franji Ksaveru Schezu iz Družbe Isusove, doktoru slobodnih umijeća, filozofije i svete teologije, i redovnom profesoru trećega čitanja *pleno titulo* uglednom dekanu slavnoga Filozofskog fakulteta i izabranom uzvišenom prokancelaru, *presvijetloj, prejasnoj, prečasnoj, preplemenitoj, plemenitoj gospodi, slavnoj po učenosti i vrlinama, bakalaureima slobodnih umijeća i filozofije* u katedrali svetog Stjepana uz zvonjavu velikog zvonika godine 1748, dana 13. mjeseca kolovoza u 8 sati dan je prijepodnevni dopust. *Zatim im je* prečasni otac Josip Zanchi iz Družbe Isusove, doktor slobodnih umijeća i filozofije i zaslužni profesor filozofije, *pleno titulo* Stariji i Konzistorijal, u akademskoj auli Carskoga isusovačkog kolegija dodijelio najviša odlikovanja magisterija i doktorata iz filozofije.

S latinskoga prevele: *Irena Bratičević* i *Gorana Stepanić*